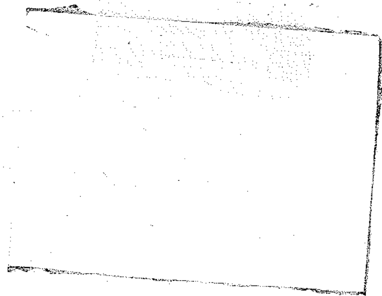
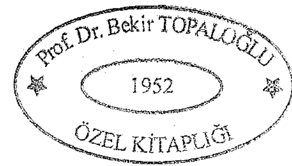
T.C.
YÜCÜNCÜ YIL ÜNİVİRSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
KELÂM BİLİM DALI

TARİHSEL DEĞİŞİMİN KELÂMÎ PROBLEMLERE ETKİSİ

Dr.Nadim MACİT





VAN-1995

GİRİŞ

Geleneksel düşünceden modern düşünceye geçişle birlikte din, tarih dışı görülmüş ve referans olmaktan çıkartılmıştır. İnsan aklını ve insani duyulara dayalı tecrübi verileri tüm bilgilerin geçerliliği için tek ölçü yapan modern düşünce, tecrübe kavramını dış dünya hakkındaki bilgimizle sınırlamış, anlamlı olmayı ilmî ve mantıki doğrulama ile özdeş saymıştır.[1] Dini insan zihninin geçici bir safhası olarak kabul eden bu türedi tasavvur, kalbin ışığına değil de, insan aklının ve duyularının verilerini elekten geçiren güce dayalı bir bilim üretmiş, arkaik saydığı dinin yerine bilimi konumlandırmıştır.

Dini referans kaynağı olmaktan çıkartan aşkın boyutu hayattan koparmaya karar veren bir çok felsefi akım, aşkın Tanrı anlayışını da bir tarafa itmişdir. Dini inancı da bir tarafa itmenin bir çok şekilleri olmasına karşın, bize göre diğerlerine nisbeten daha kolay, anlaşılır ve belirleyici olan, bu yüzden de yaygınlık kazanan sosyolojik teoridir. Sözkonusu teorinin öncüsü sayılan *Durkheim*'in kuramına göre Tanrı fikri, toplumun yaptırım güç ve işlevini gösteren sembolden başka bir şey değildir. Tanrı, fertlerin düşünce ve davranışlarını denetlemek ve kontrol altında tutmak için toplumun farkına varmadan uydurduğu bir hayal ürünüdür.[2] *Durkheim*'in dini tanımlama biçimi, dinin fertlerde görülen etkilerini tasvir etme, toplumsal fonksiyonlarını açıklama biçiminde anlaşılmasına ve sınırlandırılmasına yol açmıştır.

Sosyolojik kuramın değişik yönleri olmasına karşın, bize göre en belirleyici vasfı, *toplumsal düzen ve insan eylemlerinin ilişkisini belirleme* olarak görülmektedir. Öyle ki hem, din hem de dinin temel hükümleri bu iki belirleyici esas bağlamında tanımlanmış ve açıklanmışlardır. Hatta çağımızda dini konular incelendiğinde, konuların şu veya bu şekilde toplumla ilişki kurularak açıklandığı görülmektedir. Bu tespite göre acaba modern düşüncenin verileri, İslâm'ı yorumlamada, özellikle inanç konularını açıklamada kullanılmış mıdır? sorusu araştırılması gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modern düşünce, dini inancı bir çok yönüyle etkilemiştir. Ancak, modern düşüncenin İslâm inancına etkisi dediğimiz zaman, bu düşüncenin İslâm toplamuna yansıması ile birlikte modernleşme ve değişim sürecine giren İslâm toplumunda inanç

---

[1] Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Ayrıntı Yay., İst. 1990, 22
[2] Mehmed Aydın, *Din Felsefesi*, DEÜ Y., İzmir, 1987, 172

konularının, değişik bir deyişle Kelâmi konuların açıklanmasında önemli bir şekilde görülen farklılıklar var mıdır, varsa bunlar nelerdir? sorusunu öncelikle tahlil etmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla modern çağda tartışılan ve anlatış biçiminde farklılıklar görülen Kelâmi konular, araştırmamızın esasını oluşturmaktadır.

Sınırlarını belirlediğimiz bu problemi doğru ve anlaşılır biçimde ortaya koymamız, hiç şüphesiz ki öncelikle *Kelâm* ilminin ne olduğunu, hangi konuları içerdiğini ve İslâm toplumunda oynadığı rolü net olarak belirlememizle mümkün olabilir. Ayrıca modern düşüncenin doğuşu, doğuşunu hazırlayan sebepler, modernliğin düşünsel boyutları ve bu düşüncenin Kelâmi problemlere etkisini açıklamamız gerekmektedir.

Kelâm, *söz* anlamına gelen bir kavram olup, hem anlamanın ve anlatmanın temelini oluşturmakta hem de insanın insan oluşunun en belirgin veçhesini işaretlemektedir. Peygamber (s.a.v.)'in rihletinden hemen sonra ortaya çıkan ilk ihtilaflar ve *Osman* (r.a.)'ın şehid edilmesiyle birlikte sonra da ortaya çıkan çatışmalar, ayrıca fetih yoluyla İslâm toplumunun karşılaştığı farklı kültürel kodlar ve inançlar neticesinde, değişik ve çözümü bir hayli güç problemler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla

İslâm düşünce geleneğinde nazari olan bir konunun tartışmaya alınması durumunda *söz* şu konu hakkındadır denilmesinden ötürü ve buna bağlı olarak sözün ifade ettiği anlam ve tesiri dikkate alınarak dinin temel hükümlerini konu edinen ilme *Kelâm* denmiştir. Dinin belirleyici olduğu bir dönemde değişim ve kültürel etkileşime bağlı olarak ortaya çıkan problemlerin çözümü modern düşüncenin etkisinde ortaya çıkan problemlerden daha kolay olmuştur. Çünkü modern çağda din hem belirleyici değil hem de modern düşüncenin varlığını dini eleştirme ve reddetmeye bağlaması bakımından dinin savunusu güçleşmiştir. Öyleki din eleştirilen konular içerisinde en merkezi bir konuma oturtulmuştur.

Kelâm ilmi hem konusuna hem de gayesine göre tanımlanmaktadır. Her iki açıdan da yapılan tanımlamalar biraz farklılık arzetselerde temelde aynı şeyleri içermektedirler. Bu sebepten dolayı yapılan tanımlardan en çok bilinen ve kabul edilenlerini sıralayıp, bu tanımlar çerçevseinde *Kelâm* ilminin belirgin özelliklerini göstermemiz gerekmektedir.

Kelâm ilmi, Yüce Allah'ın zâtından ve sıfatlarından, başlangıç ve sonuç (yaratılış ve ahiret) itibariyle yaratıkların hallerinden İslâm kanuna göre bahseden bir ilimdir.[3]

Kelâm ilmi, kesin delillerle dini akideleri bilmedir.[4]

Kelâm, akli delillerle akideleri savunmayı ve itikâdi konularda *Selef*'in ve *Ehl-i Sünnet*'in yolundan sapan bidatçıları redetmeyi içeren bir ilimdir.[5]

Kelâm, kesin deliller kullanmak ve vaki olacak şüpheleri gidermek suretiyle dini akideleri *ispata güç kazandıran* bir ilimdir.[6]

Hem konusuna hem de gayesine göre yapılan tanımlamalar incelendiğinde *Kelâm* ilminin neden bahsettiği ve dayanaklarının neler olduğu kolayca anlaşılabilir. Açık bir biçimde tasdik ile yola çıkan *Kelâm* ilmi İslâm inançlarını savunma konusunda akılcı tavrı ile öne çıkan bir ilimdir. *Dini inançları ispat etme* değil de, *dini inançları ispata güç kazandırma* ifadesinin kullanılması oldukça anlamlıdır. *Başlangıç ve sonuç itibariyle yaratıkların hallerinden bahsetmesi* kaydı ve bahsetmenin *İslâmi esaslara bağlı olarak yapılması* ve bunun *nakil ile teyid edilmiş kesin delillere dayanması*, aynı problemleri konu edinen ilimlerden farklı olduğunu gösteren en önemli özelliklerdir.

Kelâm, İslâm'ın temel esasları olan *tevhid, nübüvvet, ahiret ve adâlet* olarak adlandırılan konuları ve ayrıca İslâm dininde kesinlikle hükmolunan diğer konuları incelemektedir. Bahsedilen meselelerin tümünün açıklanmasında dini esaslara uygunluk aranmakta olup, vahiy esas alınmakla birlikte akla önemli bir yer verilmektedir. *Kelâm*'ı felsefeden ayıran en önemli nokta da işte budur. Ne varki *Kelâm*cılar zaman zaman akli düşünce yoluna girmişler, ayrıntılara dalmışlar, açıklanması gerçekten de aklı aşan durumlarda bir hayli sınırları zorlamışlardır. Problemlere önce akılla çözüm bulma, arkasından dini metinleri tanık niteliğinde kullanma, dini metinleri akli düşüncenin sonuçlarına uydurma[7] ve kurgulara dönüştürme gibi hususlar, *Kelâm* ilminin eleştirilen yönleri olmuşlardır. Özellikle dini metinlerin lafzına bağlı kalanlar tarafından bu hususlar sık sık dile getirilmiştir.

---

[3] Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, İst. h. 1265, 78; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ank. 1981, 1
[4] Taftâzâni, *Şerhu'l Mekâsıd*, Beyrut, 1989, 1/164
[5] İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst. 1983, 2/1073
[6] Cürcâni, *Şerhu'l Mevâkıf*, 1/23; İ.İsmail Hakkı, *a.g.e.*, 3
[7] İ. İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yay., İst. 1995, 23

Diğer taraftan *Felsefeleşen Kelâm*, felsefenin müstakil bir ilim olarak gelişmesine engel olmuş, dolayısıyla *Kelâm*'ın başvurduğu kaynaklardan birisi olan felsefe etkinliğini yitirmiş böylece *Kelâm* da kendini yenileme imkânının bulamamıştır.

Varlıkların hallerinden başlangıç ve sonuç itibariyle bahseden *Kelâm*, diğer pozitif ilimlerden de ayrılmaktadır. Çünkü pozitif ilimler yaratıkları *başlangıç ve sonuç* itibariyle değilde *mevcut* haliyle incelerler. Duyular vasıtasıyla idrak edilmeyen, deney ve gözlem sahasına girmeyen varlıkların ilk yaratılışı ve sonuçta ne olacakları hususu pozitif bilimlerin konusuna girmemektedir. Zira pozitif bilimler hissedilen hadiselerin ötesine geçmezler. Sadece hissen sabit olan hadiselerden ve hadiseler arasındaki nisbetlerden bahsederler.[8] Varlığın aslı, alemin varoluş sebebi ve sonucu gibi *his, müşahade ve tecrübe* sınırlarını aşan meseleleri konu edinen ve açıklamaya çalışan *Kelâm*, kesin delillere dayanmayı ve açıklamaların dini esaslara uygun olmalarını şart koşmaktadır. Ne varki bilimlerin temel önermelerine aşırı bağlılık gösteren *Kelâmcılar* zaman zaman dini meseleleri bilimin parçalayıcı ve değişken tabiatına bağlı olarak *sıradan okuma* sayılan tutumlar sergilemişlerdir. Hatta bilimlerin temel önermelerine aykırı gördükleri nasları gereksiz olarak te'vil etmişler ve inanç esasıyla inanç esasını açıklamanın yolu olan hususları birbirine karıştırmışlardır.

Kelâm ilmi, Allah'ın varlığı ve varlığının delilleri, alemin yaratılışı, gayesi ve sonucu, insanın alemdeki yeri, fiilleri ve sorumluluğu, vahiy, ahirete ilişkin konular, bilgi ve bilginin kaynakları, bir bilgi kaynağı olarak vahiy, bilme alanına giren kavramların epistemolojik tahlili, nübüvvet ve nübüvvete ilişkin konular, dini hükümlerin doğrulanması[9] gibi konuları içermektedir. Nitekim *Gazzâli* (V. 505/1111)'ye uyanlar tarafından *Kelâm, varlıktan varolma* yönüyle bahseden ilim olarak tanımlanmış[10] ve bu tanıma bağlı olarak İslâmî inançları ispata güç yetirmeye dayanak olan, bilinmek şanından olan her şey *Kelâm*'ın konusuna dahil edilmiştir. Ne var ki *Gazzâli*'nin zirve bir şahsiyet olması ve bir çok ilimde kendini kanıtlaması aşılmasını zorlaştırmış ve yöntem açısından *Aristo* geleneğine bağlı bir açıklama biçiminin öne geçmesinde birinci derecede etkili olmuş, bu da *Kelâm* ilminin tekleşmesine ve gerilemesine neden olmuştur.

---

[8] İ. İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2
[9] Taftâzânî, *a.g.e.*, 1/165-166
[10] *A.g.e.*, 1/167

Dini olmayan verilerden veya unsurlardan hareket ederek dini bir hükmü açıklama ve kanıtlamaya çalışmak bir yöntem olarak benimsendiği gibi, doğrudan doğruya din fenomeninden yola çıkarak dinin temel hükümlerini açıklama yöntemi de kabul görmüştür. *Mekâsıd-ı asliyye* olarak adlandırılan meseleleri açıklamada dini olmayan veriler önem kazanmış ve bunlar *vesail* olarak adlandırılmıştır.[11] *Mekasıd-ı asliyye* olarak adlandırılan konuları açıklamada vesile olarak görülen diğer verilerle dini esasları açıklama yöntemi ve bu doğrultuda ileri sürülen görüşlerin itiraz kabul edebileceği gerçeği değişik nedenlere bağlı olarak unutulmuş, dokunulmaz ve eleştirilmez alanına çekilmişlerdir.

Kelâm ilminin *mebâdi* ve *vesâili* çağın ihtiyacına göre değişebilir. Sözgelimi mütekellimin vaktiyle alemin sonradan yaratıldığını kanıtlamak için *cisimler, ilintilerden hali değildir ve onlar cüz-i lâ yetecezzalardan mürekkebtir* gibi esasları kullanmışlardır.[12] Bu esaslar, alemin sonradan yaratıldığını göstermek için önemli bir dayanak olmuştur. Çağdaş düşüncede, *tabii kanunlar tecrübeyle sabit olmakla mümkündür, zarûri değildir* esası hissi mu'cizenin imkânı için birer esas olabilir.[13] Yeni İlm-i *Kelâm*'ın oluşturulması için bu ve benzeri esaslardan faydalanmak gerekmektedir. Bunu yapmakda doğrudan felsefi akımları ve bilimsel verileri yeterli düzeyde bilmeye bağlıdır. Oysa yukarıda belirttiğimiz nedenlerden ötürü felsefe İslâm dünyasında varlığını kaybetmiş, modern düşünceyle yüzyüze gelen İslâm toplumunun böyle bir temelden yoksun oluşu hem düşünsel hem de inançları açıklama hususunda ciddi sarsıntılar geçirmesinde etkili olmuştur. O halde denilebilir ki dini düşüncenin yeterli düzeyde olmasını engelleyen şeylerden bir tanesi felsefenin yokluğudur.

Kur'ân'ın aşkın dilini bilimsel verilere göre açıklama doğru bir yöntem değildir. Amacımız böyle bir açıklamayı önermekte değil, söylemek istediğimiz şey zihni istidatı sağlamada düşünsel çabanın gerekliliğidir. Mahalli ve yalnız bir dünya ile hemhal olmanın götürdüğü tehlikeye ve donukluğa dikkat çekmektir. Bilimsel kuramları ve savları Kur'ân'da aramak boşuna ve neticesiz bir uğraştan öte, dinin temel amacına aykırı düşmektedir. Özellikle olgusal alem vahyin belirttiği özel ilkeler çerçevesinde müslüman bilginin yorumladığı ve anlamlandırdığı bir alandır. Bu da doğrudan müslüman bilginin zihni birikintisi ile alakalıdır. Kur'ân ezeli ve

[11] İ. İsmail Hakkı, *a.g.e.*, 3
[12] Râzi, *Meâlimu Usuli'd Din*, Mısır, Ts, 20
[13] Bkz. İ. İsmail Hakkı,*a.g.e.*, 3; Emile Booutruox, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu*, Çev. Ziya Ülken, MEB Yay İst. 1988, 4-12

ebedi hakikatleri içeren, değişikliklerden masun ve değişliğe maruz olmayan ilahi kitapdır. Dolayısıyla vahyi, her an değişebilen ve değişmeye ma'ruz olan bilimsel verilere uydurmak, onun aşkın dilini sınırlandırmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir.

Maksudu bizzat olmayan Kur'ânî anlamları, maksudu bizzat göstermek Kur'ân'ın ruhuna aykırıdır.[14] Net ve kesin belirlenen bilimsel bir gerçeğin Kur'ân'a aykırılığı söz konusu edilemez ama, hemen belirtmemiz gerekir ki Kur'ân'ın gayesi bu değildir. Varlığa ilişkin gelen ayetler Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine yakini bir bilgi sağlamak maksadıyla varid olmuşlardır. Aşkın ve mutlak gayb alanına giren meseleleri kanıtlama çabasının *zihinde olanı kanıtlamak* olacağından bilginin sınırlarını çok iyi tesbit etmek gerekmektedir. *Kelâm* ilminin modern çağda etkisiz duruma düşmesinin en önemli nedenlerinden birisi de hiç şüphesiz ki bilgi felsefesi oluşturamamış olmasıdır. Bir inancı inanç yapan ve değerli kılan dayandığı esasları olmakla birlikte, bu inancı bilgi düzeyinde ifade etmede aynı ölçüde değerlidir.

Akli ve nakli delillere başvurarak temel dini hükümleri açıklayan, sistemleştiren ve savunan *Kelâm*'ın beslendiği dayanaklar yeterince varolamadıkları için *taklidi* dışlayan ve *tahkiki* hedefleyen *Kelâm* ilmi belirlediği amacı yerine getirememiş olmaktadır. Herkes tarafından bilinmesi güç olan meseleleri açıklayarak topluma yol gösterme amacı tıkanmış ve bellek yitimi dediğimiz kaos ortamının oluşması kaçınılmaz olmuştur. *Kelâm*, dinin temel hükümleri konusunda uyanan şüpheleri gidermeyi amaçladığı halde, İslâm'ın inanç esaslarına aykırı fikirleri üreten felsefi akımlar ile *Kelâm*'ın işlediği konular arasında önemli bir kopukluk olmuştur. Ameli duyarlılığın dinamizmi olan inanç, çağdaş akımlar karşısında adeta hırpalanmış ve bir hayal ürünü olarak gösterilmek istenmiştir, işte bu sebebten ötürü hem zihni duyarlılık hem de ameli duyarlılık yavaşlama sürecine girmiştir.

İnsanın yaratılış gayesi Allah'a kul olmak olduğuna göre dünyada adaletin sağlanması ve beşerin bekasına dayanak olan güzel ameller aşkın, ve metafizik dil ile beşeri çabanın ürünü olan bilgi birikintisi ile bağ kurularak açıklanmaları gerekir. Oysa adalet yalnız ceza hukuku, ahlak ise toplumsal davranışlar düzlemiyle sınırlandırılmış, dinin hayatın her alanına olan nüfuzu yeterli düzeyde gösterilememiştir. *Kelâm* ilmi hem konusu hem de kullandığı deliller ve amaçladığı hedefler açısından sözünü ettiğimiz engelleri aşamamakla kalmadı, aynı zamanda

---

[14] A.g.y.

İslâm toplumunun gündemine giren konuları olması gerektiği ölçüde ele alamadığı gibi, birçok konuylada hiç ilgilenemedi. Ve böylece İslâm toplumunun şekillenmesinde önemli rol oynayan *Kelâm* ilmi üstlendiği rolü geçmişte yerine getirmesine karşın, kendi tanımına uygun cehdi gösteremediğinden dolayı varlığını ve tesirini modern çağda aynı düzeyde sürdürememiştir.

Bilinebilen ve bilinebilecek nitelikte olan her şeyi konu olarak alan *Kelâm* ilminin geleneksel birikinti ile yetinmesi ilginç bir durum arzetmektedir. Bir meseleyi açıklamada kesin delili şart koşan, kesinlik derecesine varmayan bilgiyi dışlayan, bir şeyi açıklama imkânı sunmak için delil ileri süren ve her şeyin delile dayanması gerektiğine ilişkin (istidlâl) yönteme sahib olan, diğer taraftan düşünme ve ilmi tefekkürü esas alan, bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kaideye göre sıralayan *Kelâm* ilminin etkin bir rol alması gerekdiği halde, söylenilen hususların nazari planda kolmaları, ancak pratikde gerektiği şekilde yerine getirilmemeleri donukluğa sebeb olmuştur.

Kelâm nazari konuları içermektedir. Nazari denilmesinin sebebi ihtilafın vaki olmadığı açık ve seçik bilginin nazarı olarak adlandırılmayacağından dolayıdır. Sorulan ve hakkında delil istenen şey nazaridir.[15] Bir taraftan nazari konuları inceleyen, diğer taraftan aklın ve duyuların mevzuuna giren her şeyin tanınması imkânını veren, bilginin felsefesini yapan hatta bilgi problemini ilk konu olarak ele alan *Kelâm* ilminin, hevese dayalı olarak türeyen bidat ve bidatçılara karşı ikna edici görüşler belirtmeye yetenekli ve sağlam dayanaklara sahib olması gerektiği halde tükeniş sürecine girmesi hem ilginç hem de düşündürücüdür.

İlmi esaslara dayanarak delil ve burhan belirleme ve nazari konuları açıklama biçimine *fıkh-ı ekber* adı verilmiş olup,[16] ve bu, meselelerin künhüne vakıf olma ve iç kavrayışa sahib olma anlamı karşılığında kullanılmıştır. Öyleyse kelamin, dayandığı esas ve amaç bakımından, yanlış ve tutarsız olduğu görülen vesilelerin değişmesinde esnek, yeni düşüncelere de kapalı olmaması gerekir. *Kelâm* ilminin amacı ve gayesi, gerçekte terkrarcılığı ve diğer düşünce akımlarına karşı kapalı kalmayı dışlamaktadır. Nitekim *İn'ikas-ı Edille, Bakillânî* tarafından kullanıldığı halde *Gazzâli* bunu eleştirmekten hiçbir şekilde çekinmemiştir. Çünkü bir gerçeğin henüz ortaya çıkmamış olmasından, o gerçeğin kesinlikle ortaya çıkmayacağı sonucu çıkarılamaz. Diğer bir deyişle delilin bulunmaması, delillendirmenin bulunmamasını

---

[15] Taftâzânî, *a.g.e.*, 1/168; Beyadi, *İşâratü'l Merâm min İbârati'l İmâm*, İst. 1949, 11
[16] Taftâzânî, *a.g.e.*, 1/164

gerektirmez. Aynı şekilde ortaya çıkan yeni problemler karşısında yeni tanımlar yapan ve ilkeler belirleyen *Gazzâli*, *Kelâm* ilminin İslâm toplumunun gündemine giren her inanç problemiyle doğrudan ilgilenmesi gerektiğini göstermiştir.[17]

Mütekellim İslâm'ın temel hükümlerini savunma konusunda her zaman ilme ve düşünceye değer vermelidir. İslâm'ın temel esaslarında muhali zati ile hiçbir muhal yoktur ki, ilim ve düşünce sıkıntılı bir alan oluştursun. Diğer taraftan *Kelâm*'ın vesile çerçevesinde kalması gereken verileri akideleştirme özelliği çeşitli sakıncalar doğurmuştur. Vesile olarak adlandırılan verilerin *Kelâm*'laştırılması ve inancın ayrılmaz bir parçası olarak algılanmaması gerektiği konusu anlaşılır ve net bir şekilde vurgulanması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm Kelâmı'nın temel kaynakları, Kur'ân ve Sünnet elde mevcut olduğu için Hıristiyan teolojisi gibi kuramsal çerçevede, beşeri kaynaklı bir esas belirlemeye ihtiyacı yoktur ki bu konuda yeni şeylere başvurulsun. *Kelâm* ilminin donmasına ve gerilemesine neden olan bazı hususlar belirtilmesine karşın, bu ilmin donmasının ve etkinliğini yitirmesinin tarihi sebebinden de söz etmek gerekmektedir. Dolayısıyla bu hususu açıklayıcı nitelikte bir kaç meseleye değinmemiz yerinde olacaktır.

Gazzali'den sonra felsefenin Kelâmlaştırılması, felsefenin *Kelâm*'a göre yoruma tabi tutulması, felsefenin *Kelâm* ilmi içinde ve onunla meczedilmiş biçimde okunmasına yol açmıştır. *Gazzâli*'nin bazı konularda filozofları eleştirmesi ve bu eleştirilerin avama yansıması doğrudan felsefeye karşı olumsuz bir tavrın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla felsefe ayrı bir ekol ve sistem olarak gelişmemiştir. Böylece İslâm dünyasında felsefe gerilemeye ve sönmeye yüz tutmuştur. Başlangıçta *Kelâm*, felsefeden faydalanmasına karşın, fikri besleyen felsefe İslâm dünyasında varlığını yitirince etkisini gösterememiş ve bundan dolayı da *Kelâm* ilmi donmuş, bitişin ve tükeniş katmanına girişin göstergeleri olan tekrarcılığa ve şerhe dönüşmüştür.

Razi ile birlikte *Kelâm*, *Aristo* geleneğine göre yönlendirilmiş olup, bu durum İslâm dünyasını çok ciddi bir biçimde etkilemiş, hem düşünsel hem de yöntem olarak diğerlerine hakim olmuştur.[18] Özellikle *Mâtûridi* mezhebinin bir kenara itilişine sebeb olmuştur. *Mâtûridi*'nin takipçisi olduklarını söyleyenlerin ekollerine bağlılıkları kuru bir ikrar ve itiraftan ibaret kalmıştır. Nitekim *Mâtûridi* ekolünün

---

17 Bkz. Gazzâli, *Mekasidu'l-Felâsife*, Mısır 1961; *Tehâfetü'l-Felâsife*, Mısır, 1955; *Mi'yaru'l-İlm*, Mısır 1961.

18 Razi, *Kelam'a Giriş*, Çev.Hüseyin Atay, AÜİF Y., Ank. 1978, (Önsöz), 1; İ.İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefi Akımlar*, 46

önemli bir temsilcisi olan *Ebu'l Muin en-Nesefi*'den sonra bu yöntemi sürdüren Kelâmcı çıkmamıştır. Oysa *Nesefi*'nin metodu *Aristo* geleneğinden çok farklı özellikler taşımakta olup, *Kelâmî* problemleri farklı bir dil ile anlatmaktaydı. İşte bu, İslâm'da Kelâmi sistemin tek bir yöntem uygulayan bir ekolün metodolojisi doğrultusunda yol almasına sebeb olmuştur. Hem felsefenin müstakil olarak varlığını sürdürememesi hem de diğer Kelâmi ekollerin etkinliğini yitirmesi İslâm dünyasının düşünsel boyutta gerilemesine elverişli bir zemin hazırlamıştır.

Modern düşüncenin İslâm toplumuna yansıması ile birlikte felsefi temelden yoksun ve olup bitenlerden haberi olmayan *ulema*; sultanların, daha sonra da politikacıların zekice taviz politikalarıyla yetinmişlerdir. Modernleşme sürecinde ulemanın aldığı rol incelendiğinde onların *yönlendirici unsurlar* olduklarını ileri sürmek oldukça zor görünmektedir. Çünkü çoğu zaman onları bir role iten, kişisel çıkarlar ve kendi durumlarını güvenceye almaktan başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır.[19] Bir çok nedene bağlı olmakla birlikte düşünsel etkinliğini kaybeden *dini epistemik cemaat*, üzerine düşen görevi gereği gibi yerine getirememiştir. Modern düşüncenin baskın ve etkili tavrı karşşısında savunma durumuna geçen bazı aydınlar ise sentezci bir yaklaşımla edilgen ve etkisiz bir durumda kalmışlardır. Üstelik fikri ve zihni dinamizmini kaybeden İslâm toplumunun diğer alanlarda da geriliği, modern düşüncenin daha etkin bir rol oynamasına uygun bir zemin olmuştur.

Sıraladığımız sebeblere bağlı olarak İslâm, farklı tarihi temellere ve bilgi evrenine ait düşünce biçimiyle eleştirilmiştir. Nitekim *İzmirli İsmail Hakkı* bu konuda şöyle bir tesbitte bulunmaktadır: "*Bugün bir çok felâsifenin edyân-ı semaviyyeyi kâfi görmeyerek din-i tabii dedikleri nazariyât-ı ahlâkiyyenin rükn-i rükünlerini muhtevi olan dinimiz, din-i fıtri ve umûmî olan dinimiz, maalesef yavaş yavaş nufûz-î maneviyesini kaybetmekte, bir takım amiller altında safvet-i asliyesini tamamen izhar etmemekte, bir takım sebuk magzân tarafından taarruza ma'ruz kalmakta, akâidimiz hurafât, ahkâm-ı diniyyemiz terahat sayılmaktadır. Dini mudafaa etmek isteyen zevatta kasr-ı himmet bulunması da buna bir zamime-i elime olmaktadır.*"[20] *İ.İsmail Hakkı* doğrudan modern düşüncenin etkisine göndermede bulunmakta ve dini savunmak isteyen şahısların da bu fikri akımlara

---

[19] Avigdor Levy, "Osmanlı Uleması ve Sultan II.Mahmud'un Askeri İslahatı", Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yay., İst. 1983, 56

[20] İ.İsmail Hakkı *Yeni ilmi Kelam*, 5

yeterince cevap veremediklerini net olarak vurgulamakla birlikte *dini tabii dedikleri nazariyat-ı ahlakiyyenin rükn-i rükünlerini muhtevi olan dinimiz"* tanımıyla da düşünsel anlamda nasıl bir etki içinde olduğunun ipuçlarını vermektedir.

Modern düşüncenin İslâm toplumuna girmesiyle birlikte *Kelâm* İlmi çöküntüye uğramıştır. İslâm inancını savunma konusunda bilimsel kuralları kullanan *Kelâm* ilminin yeni çıkarımlarda bulunması gerekir olmuştur.[21] Ne var ki bu temel etkinliğini yitirmiş olup, tarihsel bir dönüşüm olarak adlandırabileceğimiz modern çağ ve bu süreçte ortaya çıkan yeni fikir ve felsefe karışısında yetersiz kalan *Kelâm İlmi'nin* yerini başka ilimler almışlardır. *Kelâm* İlmi'nin yerini diğer ilmi disiplinlerin almasının farklı sebeblerinden söz etmek mümkün olmakla birlikte, bunları, insan hayatını bilimsel bir temele oturtmak, her şeye bilimle çözüm bulmak, toplumsal sorunları sosyoloji ile çözmek gibi başlıklarla kısaca ifade edebiliriz.

Modern düşünce sadece bilimi gerçeklik olarak almamakta hem toplumu hem de dini sosyolojik açıklamaya tabi tutmaktadır. *Auguste Comte*'un iki temel fikri bulunmaktadır. I.Bilimlerin bir sınıflamasını yapmak bu sınıflamada en önemli yeri sosyolojiye vermek; II.Pozitif sosyolojinin verilerine dayanarak toplumu yeniden düzene koymak.[22] Sadece dini tanım saf dışı bırakılmamakta, bizzat dinde açıklanmaya tabi tutularak indirgemeci bir yaklaşım sergilenmektedir.[23] Nasıl doğabilimciler, doğanın işleyiş yasalarını ve nesneler arasındaki kaçınılmaz ilişkileri keşfetmişlerse, sosyalbilimciler de aynı yöntemleri topluma ve tarihe uygulayarak toplumun ve tarihin gelişme yasalarını bulmayı amaçlamışlardır. Nitekim pozitivistler toplumu yaşayan bir organizma gibi ele alarak ilk önce onun bilgisini elde etmek ve sonra da denetlemek istemişlerdir.[24] Bu yönüyle sosyoloji modern çağda teolojinin rolünü üstlenen bir ilim olarak kendini göstermektedir.

Sosyoloji kurulduğundan beri özellikle iki problemle meşgul olmaktadır: *Toplumsal düzen ve sosyal eylemin mahyeti*. Toplum ve insan fiillerinin dini düşüncede de önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Ne var ki dinin bu kavramları yüklediği anlam ile modern düşüncenin vermiş olduğu anlamlar arasında önemli farklar bulunmaktadır. İnsanın sosyal sınıfa ve

---

21 *A.g.e.*, 41
22 Bkz. Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. P.Erman, MEB Yay İst. 1986
23 Nuray mert, "Laik Cumhuriyetin Resmi Bilimi Sosyoloji", *Dergah*, c.3 (Ocak, 1992), s.35
24 Kadir Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İnsan Yay., İst. 1995, 24

topluma göre şekillendiğini, ya da farklı sosyal yapılara göre şekillendiğini dikta eden bütün düşünce sistemlerinden farklılık gösteren İslâm, insanın toplum yapısından etkilendiğini kabul etmekle birlikte insanı bütün çemberleri kıracak bir istidatla tanıtmaktadır. Üstelik İslâm, toplumunun bir sebeb değil, netice olduğuna işaret etmektedir. Dinin, sadece insanları duygusal etki yoluyla kutsal cemaat şeklinde bir arada tutmayıp, aynı zamanda onları kollektif amaçlara normatif ve alturistik olarak semboller ve değerler yoluyla bağlaması, dini, toplumun bilgisini keşfetmeye yönelen sosyolojiye teolojik bir karakter kazandırmıştır.[25] Böyle bir açıklama modelinin İslâm toplumuna yansıma şekli, toplumsal düzen yerine ümmet hayatını koyma, sosyal eylem anlamını o hayatın Kur'ân'dan kaynaklanan bilgisi üzerine inşa etme şeklinde olmuştur.[26]

Din her şeyden önce bir inanç sistemi olup, bireyler arasında te'sis ettiği bağlar farklıdır. Din sadece toplumsal yaşamı değil, bireyin yaşamını da kuşatmaktadır. Din, hem amel hem de dil ile tasdik edilen kalbin ve aklın kabulüdür. Ruh ve beden ikilemi değil, insanın bizzat kendi bütünlüğü içerisinde vermiş olduğu *misakı* hatırlaması ve hem kendisi hem de varlıkla aheng içinde yaşamasıdır. İslâm dini hayatın bir bölümü veya bir alanını değil, hayatın tümüyle ilgilidir. Oysa çağdaş toplumda teolojinin yerini alan sosyolojinin, kitleleri belirli amaçlara mobilize etmede din gibi çalıştığı görülmektedir. Dini tanımlar ve bireyler arasında kurulan bağlar farklı bir dille tanımlanmakta ve açıklanmaktadır. Dolayısıyla din varlığını duygusal düzlemde sürdürmesine karşın, toplumsal ve bireysel ideal olarak ilkelerini ne ölçüde koruduğu tartışılabilir özelliktedir.

Her toplum kendini belli kodlara göre şifreler. Bir toplumu tanıma bu kodların o toplumun kendini algılaması içindeki anlam ve yerlerini belirlemekle mümkün olur. İlgilenilen toplumun algılama biçiminin kültürel kodunu belirlemeden farklı ilgi ve amaçların belirlediği zihni kalıplara ve standartlara göre çözümlemek mümkün değildir. Toplumu açıklamada *şifre* kavramını kullanmak doğru olmayabilir. Ne varki burada vurgulanmak istenen şey, bir toplumu toplum yapan dinamiklerin tümü ve bunların dayanakları belirlenmeden, açıklama çabalarının kurguya dönüşme ihtimalinin varlığını

---

[25] Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yay., İst. 1994, 40
[26] *A.g.e.*, 40

göstermekdir. Dolayısıyla dini inancın anlam alanını ve etkisini sadec düzen ve eylem boyutuyla sınırlandırmak gerçeği hiçbir şekilde yansıtmamaktadır. Gerçekte bu, *dinin iç sekülerleşmesi* olarak adlandırılan durumla örtüşmektedir. *Dinin iç sekülerleşmesinin* anlamı, gerçekte dini düşünce çevçevede içeriklerin giderek değişmesi ve giderek daha çok modern değer ve kavram alanı oluşturmasıdır.[27] Böyle bir anlayışın ulaştığı şey insanın olgunluğa ulaşması ve kötülüklerden arınması değil de, dünyevi ilgilerin ve menfaatın daha önce çıkartılıp insanın dikkatini bu noktaya yönlendirmek ve *an'ı* yaşamasını sağlamaktır.

Modern düşüncenin İslâm toplumuna yansıması ile birlikte yeni tanımlama ve modern bilimlerin ilişkilerine bağlı olarak ifade edilen inanç problemleri, Allah kavramı, ahiret, nübüvvet, özgürlük, gibi konuların yeniden ele alınış biçiminde sekülerist öğelerin bulunduğu tezi ileri sürülmektedir. İmanın kolaylaştırılması, tabii düzeni ve insani fiilleri sebeb-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirme, yeni bir sosyal yapı oluşturmada bireysel davranışların değil de, toplamsal davranışların daha öncelikli sıraya konulması, amelin ahirette mükafat kazanmaktan daha çok sosyal düzen oluşturmada birinci plana konulması vb. durumlar dini inançların farklı anlatım biçimine özne yapıldığı, bu görüşü destekleyen kanıtlar olarak sunulmaktadır.

Böyle bir savın ne derece tutarlı oludğunu göstermek için kuşkusuz ki modernliğin doğuşu, düşünsel boyutları ki, biz bunlar aynı zamanda *Çağdaş Kelâm'ın Problemleri* olarak görüyoruz, bu düşünce biçiminin İslâm toplumuna yansıması ve adlandıralmasına bağlı olarak dini inançları açıklamada ne derece etkili olduklarını, başka bir deyişle dini ve dini inançları yeniden tanımlamanın içerdiği fikri karakteri göstermek gerekmektedir. Sıraladığımız problemler çerçevesinde baktığımızda konumuzun esasını modern düşüncenin karakteri ve bunun İslâm toplumuna yansımasına bağlı olarak dini inançlar konusunda ne derece etkili olduğunu tesbit etmek oluşturmaktadır.

---

[27] N.Mert, *a.g.e.*, 36

I. TAHRİF VE MODERNLİK

1.1. Bir Tahrifin İktidarı: Tarihsellik İçinde Aydınlanma

İnsanın toplumsal ve kültürel yönünü inceleyen bilim dalı Antropolojinin verileri, din realitesinin insanlık tarihinin başlangıç çizgisi itibariyle, tarihin her döneminde, farklı biçimlerde olsa bile var olduğunu bize göstermektedir. İnsanların inanmaya ilişkin yönelimlerinin merkezinde ise Tanrı fikrini görüyoruz. Sözgelimi modernliğin düşünsel köklerinden biri sayılan Grek düşünesinde halkın inanma ihtiyacını meydana getiren mitolojik tanrıların varlığı, hatta bunların sonlu varlıklar aleminde varolan tanrılardan başka, tek ve mutlak Tanrı kavramını kabul etmeleri Tanrı inancının evrensel karekterde olduğunu gösteren referanslardan birisidir.

İbrahimi dinler ailesine mensub Hrıstiyanlık'ta Tanrı bütün aleme müdahil olan mutlak bir varlık olarak kabul edilmekteydi. Daha sonra farklı nedenlere bağlı olarak Tanrı inancı tek bir varlık değil de, varlıkların mekan bakımından parçaları, zaman bakımından nitelikleri olarak algılanmaya başlanmışken Zira "Teslis akidesi"nde yer alan Baba İlah, alemin hür yaratıcısı değil de, tabii ve kaçınılmaz şekilde bu alemin içkin (immenant) sebebi olarak görülmüştür.[28] Öncesiz ve sonrasız cevhere dönüşen Tanrı inancı, İsa (as.)'nın özgün mesajını değil de, bir çok yönüyle değişik felsefi kuramların verilerini yansıtmaktadır.

İlahi dinin hem kuramsal hem de pratik çerçevede özgünlüğünü kaybetmesiyle oluşan *Teokratik* yapı, beşeri hevesin önlenemez çabasıyla kutsalı gündelik ihtiyaçları elde etmeye yarayan bir aygıta dönüştürme eğilimine hız kazanrdırmıştır. Ulus ve sınıf sınırlarını aşmayı temel bir esas olarak belirleyen dinin çok kısa sürede imtiyazlı bir sınıfın öğterisine (okul bilgisine) dönüşmesi, yüzyıllar boyu süren uğraşa rağmen, bilgi ve imân alanlarının gittikçe ayrılmasına,düşünsel palnda da çatlakların doğmasına neden olmuş, akıl merkezli bir düşünce biçiminin teşekkülüne elverişli bir ortam hazırlamıştır. İnsan merkezli (antropomorfik) bir düşünce biçiminin

---

[28] Saffet Soner, *Düşüncenin Tarihteki Evrimi*, Fatih Mat., İst. 19657, 122

gerçekleşmesine öncülük eden düşünürler, kendi felsefi sistemlerini kurmada *pagan* kültürün verilerine başvurmuşlardır. Nitekim modernliğin biçimlendirdiği evrenin tarihsel altyapısında *greko-latin* uygarlığının kültürel bir taban oluşturduğu hiçbir kuşkuya yer verilmeden kabul edilmektedir.

Modern düşüncenin teşekkülünde çok önemli bir katkıya sahib olan *Reform hareketi*nin dini dünyevileştirdiği (secularization) inkâr edilemez bir gerçektir. Gerçekte *Rönesans*, *Reform* ve *Aydınlanma* hareketleri bir yönüyle sapma olup, kutsalı ve kutsalı yaşamayı ortadan kaldırmayı, diğer yönüyle tahrifin iktidarına karşı muhalefeti simgelemektedir. Bu açıklama doğru olmakla birlikte burada vurgulanması gereken husus, hiç süphesiz ki *Reform* hareketinin dini yeniden tanımlayarak, insanın kendisi ve varlıkla olan ahengi, birey ve toplum arasındaki birlikteliği, misakı, Tanrı ve kul arasındaki ruhi bağlılığı gerginliğe ve koparmaya götürmüş olmasıdır.

Tahrifin iktidar oluşunu ve bunun tabii bir neticesi olan dünyevileti̇rşme sürecini, insanın hidayeti ve mutluluğu için indirilen dinin dünyevileştirmesiyle, dinin toplumda otoritesini ve etkisini yitirmesi olarak açıklamak mümkün olmaktadır.[29] Hıristiyanlığın insan doğasına karşı yapılanmaya doğru eğilimi ve onun özgün yapısından kopuşu, gerçekte, radikal bir biçimde dine karşı olmanın gerekçelerini hazırlama imkânı sunmuştur. Bu sürecin başlangıcı sayılan ve *geçit dönemi* olarak adlandırılan *Rönesans*, yeni bir algı kalıbının doğuşunu ve modernliğin düşünsel temellerini oluşturan bir atlama taşı görevini yerine getirmiş olmaktadır. Aydınlanma ise -burada- dini, eleştiri mantığının merkezine alarak modern düşüncenin felsefi temellerini hazırlamış olmaktadır.

Rönesans deyimi[30], *dar* anlamında antikçağ üzerindeki incelemelerin yenilenmesi, yeniden doğması anlamında kulanılmasına karşın, çok daha geniş ve temeli olan ortaçağ düzenin çözülüp yeniçağı oluşturacak ilkeler ve düşüncelerin artık *belirmeye başladıkları* dönemi karşılamaktadır. Öncelikle Batı toplumunda (ve gerçekte tüm toplumlarda) yaşamını odak noktasını teşkil eden dini kurumların, dini pratiklerin ve dini düşüncenin çöküşe doğru

---

[29] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst. 1979, 3/1621

[30] Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Nabi Avcı, Ağaç Yay., İst.1991, 26; Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Nabi Avcı, İst.1991, 37-38

geçmesi, "dünü" bilgi referansı olmaktan çıkartma bu hareketle başlamıştır. *Latin-Cermen* dünyasının ortaya koyduğu yeni görüş ve değerler Batı toplumunu yeryüzünün egemeni yapma yoluna yönlendirince, dünyanın her tarafında bu değerleri alma ve benimseme eğilimleri doğmuş ve bu düşüncenin sabiteleri bütün toplumlar için geçerli (universal) görülerek evrensel kavramıyla ifade edilmişlerdir. Ayrıca *Rönesans*la beraber gelişen ulusallık bilincinin doğurduğu etki, papalık otoritesine karşı tepkiyi sağlamış, tahrifin hevese ve tahakküme dayanan çehresi, insan merkezli (antropomorfik) düşüncenin doğuşuna ve kabul edilişine uygun bir zemin hazırlamıştır.[31]

Modern insanın yeni hayat biçimi olarak algılanan bu anlayışın fikri kaynağı antik felsefe ve bunun türevleri olan *Hellenist-Roma* düşüncesi olup, insan aklının verileri ile Hıristiyanlığın esaslarının bir tür sentezi olmaktadır. Hıristiyanlığın kuramsal temelinin insan kaynaklı olması, modern düşüncenin doğuşuna temel oluşturmuş, *metne dönüş olarak adlandırılan dini söylemde*, gelenekten soyutlanan insanı bu amaca ulaştırmada etkil olmuştur. Dini gelenekten soyutlayarak şahsın insiyatifine ve zihni kapasitesine bırakma, dini *reforme* etmenin olmazsa olmaz şartı olarak görülmektedir. Oysa sosyolojik değişimin, tutarsızlığı ve yanlışlıkları dışlayan tarafı, geleneği bütünüyle dışlamayı değil, özel ilkeler bağlamında yeniden yorumlamayı zorunlu kılmaktadır. Dini yorumun dünyevileşen dili, belli bir süreçten sonra dini karşıtı argümanları besleyerek dinin insan hayatından çıkarılması sonucunu getirmiştir.

Modernlik düşüncesinin atıfta bulunduğu *Antik Yunan* düşünce çevresinin kültürel merkezlerinden olan *İoana* da üretilen *Periphyseos* adlı eserler, bu düşünce evreninin ilk dayanaklarıdır.[32] Modern uygarlığın fikri kaynağı sayılan bu eserler, gerçekte, her şeyi insânî ölçülere indirgemeye kalkışan, yaratılışın maddi cephesinde gözlenen ihtiyaçları doyurmayı amaç haline getiren düşüncenin de ilk kaynaklarıdır. İnsânî verileri esas alan bu felsefi kaynaklar, form bakımından gelişmemiş ve güvenilir bilgiler olmasa da, hatta çoğu zaman fantastik düzeyde kalsa da, yeni bir dünya ve hayat anlayışının fikri temellerini hazırlamada başvurulan felsefi köklerdir. Tarihsel

---

[31] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst.1980, 180-181
[32] *A.g.e.*, 188

değişimin iç dinamiklerinin çeşitliliği bakımından geride bırakılanla, kendisine varılmak istenen arasında kurulan düşünsel ilişkileri net olarak belirlemek zor görünmektedir. Öyleyse yeni bir düşünce ve hayat biçimi oluşturma, tek boyutlu bir bakış açısına indirgenemeyecek kadar kapsamlı bir olgudur.

Bir tahrifin iktidarı olarak tanımladığımız *Hıristiyan*lığın ondördüncü yüzyıldan sonra tökezleme ve çözülme sürecine ve iç tükeniş katmanına girişinin nedenlerini belirtmemiz gerekmektedir. Tahrifin iktidarına karşı düşünsel hareketi başlatan *Rönesans*'ın felsefi öncüllerini olgunlaştıran ve geliştiren *Aydınlanma* hareketninin *Hıristiyan*lığın hakim olduğu dönemi *kasvet, cehalet* ve *barbarlık* olarak tanımlamasının[33] ve kendisini karşıt bir durumla açıklamasının onyedinci yüzyıldan itibaren insanların *geleneksel algı kalıbından* bütün bağlarını kopartmasının nedenlerini belirleme, doğru bir değerlendirme yapmanın dayanaklarını teşkil etmektedir.

Sekülerizme elverişli bir ortamın oluşması Hıristiyanlığın özgünlüğünü kaybetmesiyle başlayan bir süreç olup, bu süreç, gerçekte *dine karşı oluşturulan din*in Tanrı'nın birliği yerine değişik güç eksenlerini koyma ve dini meşrulaştırıcı bir aygıt haline dönüştürme şeklinde işlemiştir. Ve insanı karşısına alan sahte inanç evreninin hakim duruma geçmesi dünyevileşmenin felsefi tabanını oluşturmuştur. Çünkü özgünlüğünü kaybeden her din, varlık ve hayatı okuyuşunda sapmalara düşer ve pratik sapmalar, pratik düzlemde çatışmaları doğurur. Öyleyse konunun tutarlı bir temele oturması için Hıristıyan'lığın özgünlüğünü kaybedişinin nedenleri üzerinde durmamız gerekmektedir. Hıristiyanlık, bir yönüyle hep İsa (a.s)'ın etrafında döndüğünden dolayı, Onun kimliği hakkında kısa da olsa bilgi vererek, ilahi mesajın özgünlüğünden kopuşunun tarihi nedenine işaret etmemiz zorunlu olmaktadır.

Tevhid inancının öncülerinden biri olan *İsa* (a.s) hakkında bilinenlerin ne kadar az olduğu ortadadır. Onun kim olduğunu, ne yaptığını söyleyenler varsa da bunların çoğu tahrif edilmiş söylentilerden başka bir şey değildir. Net olarak şunu söylememiz mümkün ki Onun yeryüzündeki gerçek yaşamı *Yahûdi* tarihinin ayrılmaz bir parçası olup, yaşamının bütününde ortodoks Musevi

33 R. Guenon, *a.g.e.*, 24-25; H.G. Koenigsberger, *Early Modern Europe*, London, 1987, 9

pratisyendir[34] Kur'ân, Onun, belli bir tarihsel süreçten sonra bozulan *Musa* (a.s)'nın öğretisini teyid etmek için gönderilen bir peygamber olduğunu söylemekte ve ayrıca onun dünyaya gelişini, mücadelesinin belirgin noktalarını ve mesajının içeriğini açıklamakta olup, bu konular üzerinde yapılan spekülasyonların nedenlerine ilişkin bilgiler vermektedir.

İsa (a.s)'nın doğumunun M.Ö.4. yıllarda ölen *Herod*'un döneminde olduğu sanılmaktadır. O dünyaya geldiğinde *Yahûdiler*, işgal ve zulüm altında kalmış ve yenilgiler karşısında güçsüz düşmüşlerdi. Hiziplerin arttığı, toplumsal kargaşanın zirveleştiği bir dönemi yaşamalarından dolayı *zihinsel kaosa* ve *bellek yitimine* düşmüşlerdi.[35] Böyle bir ortamda, *Musa* (a.s)'nın bozulan öğretisini yeniden teyid etmek için *İsa* (a.s) peygamber olarak gönderilmiştir. Kur'ân, *İsa* (a.s)'yı, manevi değerleri, hem nazari hem de pratik alandan dışlayan ve maddede gabileşen Yahudi toplumuna, Allah'ın mesajını ileten bir peygamber olarak tanıtmaktadır.

Yahudi toplumunun, *İsa* (a.s)'nın tebliğatını kabul etmemeleri üzerine, Batıya doğru yönelen mesaj, büyük bir taraftar bulma imkânını elde etmesine karşın, Roma'nın paganist güçlerinin tepkisiyle karşılaştı. Paganist iktidar, İsa (a.s)'ya inanan insanlara tarihin çok ender olarak kaydettiği baskı yöntemlerini uygulamada geç kalmadı. Çünkü her çatallanma anında bütün topluluk strüktürleri alabildiğince duyarlı bir reaksiyon gösterirler. Çatallanmayı oluşturan muhalif güçlerin var olma çabaları ve endişeleri mücadeleyi gittikçe hassaslaştırmış ve kısa zamanda çatışmaya dönüştürmüştür.

İsevilerin en çok baskı gördükleri dönem M.S. 64-280 tarihleri arasına tekabül etmektedir.[36] Hıristiyanların tevhid inancını temel alan bir dini kabul etmeleri, inanç ve davranışlarıyla taraftar toplamaları, diğer taraftan *seküler kent Roma halkının* çok tanrılı bir inanca sahib olması, iktidarı elinde bulunduran paganist gücü baskı yapmaya sürüklemiştir. İki farklı inanç ve bilgi kodunu benimsemiş insanların bir arada bulunması, değişik ilgi ve amaçların varlığı, mücadele zeminini kısa zamanda fikrî ve fiilî çatışmaya dönüştürmüş,

---

[34] Muhammed Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz.İsa*, Çev. Kürşat Demirci, İnsan Yay., İst.1994, 22; Muhammed b. Şerif, *el-Edvân fi'l Kur'ân*, Riyad, 1984, 164

[35] Muhammed Ebu Zehra, *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar*, Çev. Akif Nuri, Fikir Yay., İst.1978, 54-55

[36] G. Barker, *Hıristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, Zafer Mat., İst.1985, 40-41

harekete geçen baskı aygıtları tarihin ender olarak kaydettiği çatışma ortamının yaşanmasına neden olmuştur.

Hıristiyanlar bu engeli aşmak ve varlıklarını sürdürmek için örgütlenme hareketine girişmişlerdir. Böyle yapmaları kaçınılmazdı, çünkü inançlarının gereği olarak bulundukları ortamda hakim durumda olan Pagan kültürün belirlediği hayat biçimi kendi inançlarıyla çatışmaktaydı.[37] Gündelik hayatın normal seyrine bile uyum göstermeleri zor olan Hristiyanlar, sırf bundan dolayı, imparatorun kanunlarına karşı gelmekle, iyiye, güzele, ve tabiata düşmanlıkla suçlanlardır.[38] Tanımlamanın hükmetmeye götüren karekteri, gittikçe şiddetlenen tepkiyle karşılaşmalarına neden olmuştur.

Paganist algılama ve kültürel evrenin oluşturduğu yapılanmada benliği kısıtlayan engeleri kaldırma anlamındaki özgürlük, *benliği doya doya yaşamak* tanımıyla özedeşleşen bir anlamı karşılamaktadır. İnsan tabiatında bulunan böyle bir eğilime *kayıtsızlık*ta eklenince, ahlakî çözülme yaygınlık kazanır ve bu çözülme toplumu bütünüyle kuşatır. Roma'nın ahlaki çürümüşlüğe düşmesi de teorik çerçevede politeist bir bakış açısına sahib olmasından dolayıdır. Böyle bir yapılanmadan, daha doğrusu çürümüşlükten kurtulmanın yollarını arayan İseviler altıncı yüzyıldan itibaren alternatif bir hayat biçimi aramaya başlamışlardır. Dağlara ve kırsal alana çekilmeyi bir çare olarak gören *İsevi*ler, rehbaniyet (asketik hayat) içerisinde çürümüşlükten uzak, zahidane tutumun öne çıktığı bir cemaat oluşturmayı hedeflemişlerdir. Ne varki *rehbaniyette* gösterdikleri aşırılık hem dini kendi özgünlüğü içerisinde yaşamaktan kopuşu hem de tepkiselliğin itici etkisiyle doğru din anlayışını ve uygulmasını temellendirme imkânını ortadan kaldırmıştır.

Ruhbanlığa değinen Kur'ân, kısa ve öz bir şekilde ruhbanlığın emredilmediği halde Allah'ın rızasını kazanmak için icad edildiğini vurgulamaktadır. *"Sonra bunların peşinden ardarda elçilerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa'yı da onların ardına kattık; Ona İncil'i verdik ve ona uyanların kalplerine şefkat ve rahmet koyduk. İcadettikleri ruhbanlığı, biz onlara yazmamaştık, yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için (onu kendileri türettiler), fakat ona gereği gibi de uymadılar. Biz de onlardan imân*

---

37 Bkz. Aytunç Altındal, *Üç İsa*, Çev. Sibel Özbudun, Anahtar Yay., İst. 1993, 20-22

38 Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, Diyanet Yay., Ank. 1988, 72-76

edenlere mükafatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da yoldan çıkmışlardır." (Hadid, 57/27) Dünya lezzetini terketmek, kötülüklerden alakayı kesmek, iç denetim adı altında üretilen dini ibadetlerde aşırı gitmek şeklinde tanımlanan *rehbaniyyet* kendi bağlamında eleştirilmesi zor olsada dini yalnız bir tarafından tutmaya elverişli bir tutum olmasından dolayı, dini özgünlüğü içinde yaşamaktan bir kopuş olarak değerlendirmek ve eleştirmek mümkün olmaktadır. Çünkü dünya endişelerinden kurtulmak, maddi ilgilerden mümkün olduğu kadar uzaklaşmak, dar ve kapalı hayatı tercih etmek, huzur ve sükunu kendi içinde aramak gibi anlamları içeren bu anlayış, dinin özgünlükten koparılışı şeklinde tanımlamaya elverişli argümanları barındırmaktadır. Nitekim *ona gereği gibi uymadılar* sözünden, kendi inançları açısından belirleyici kriterleri ve esasları bırakıp, diğer bir deyişle bu esasları anlam sapmasına uğratıp, *ruhbanlık* adı altında *servet toplamaya, teslise sapmaya* ve *ahlak dışı* hareketlerde bulunmaya yöneldiler[39] anlamına geldiğini, Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate alarak söylememize engel teşkil edecek bir husus bulunmamaktadır.

Hıristiyanlık başlangıcıta kendisi dışındaki bütün düşünce biçimlerine karşı muhalefet etmiş, *tevhid* inancını esas almış olmasından dolayı gerçeğe mutlak şekilde sahip olduğu tezini ileri sürerek felsefi düşünüş biçimine aşırı bir şekilde tavır koymuştur. Paganist kültüre her yönüyle muhalefetini sürdürmek zorunda kaldığından sadece manastır hayatı ile değil, uygulanan eğitimin içeriği ile de muhalefetini sürdürmeyi yeğlemiştir. Bu sebepledir ki eğitim İnsan merkezli (antropomorfik) düşünce karşısında yeni bir hayat biçimi için katı bir disiplini esas alan dar bakışla örtüşmüş ve entellektüel olan tüm unsurlar pratikte eğitimden temizlemiştir.[40] Derin bir tepkinin izlerini taşıyan bu görüş, görünüşte cazip olmasına karşın, mahalli ve kapalı devre işlemesinden dolayı, daha sonra bütün ilmi gelişmelere karşı olmayı *dinin savunusu* gibi kutsal bir görev olarak kabul etmek zorunda kakmıştır. Bu katı tutum varlığını devam ettirememiş, dini açıklamada felsefi verilerden yararlanmaya ihtiyaç duymuştur. Felsefeye duyulan ilgiyi ve düşünceyi sadece dinin esaslarını doğrulama çerçevesinde sınırlandırma ve Tanrı'nın yasası ile

---

39 Elmalılı,a.g.e., Eser Neşriyat, İst.1979; 7/4766-4767

40 M. Gökberk, *a.g.e.*, 182, 184; S.Suner, *a.g.e.*, 122; A.Altındal, *Laiklik/Enigma'ya Dönüşen Paradigma*, Anahtar Yay.; İst. 1994, 33

aklın yasasını denkleştirme çabası; imân ile bilgi arasındaki ilintilere bağlı olarak tezahür eden problemlerin ve dönüşü zor olan tartışmaların doğmasına neden olmuş, sonuçta bilgi ile imânın alanları birbirine karıştırılmıştır.

Akdeniz'in güneyinde Yunan klasikleri toplanarak dini konulara yönelen felsefi akım, az önce sözünü ettiğimiz bakış açısına bağlı olarak *Hıristiyan*lık inançlarını açıklamada kullanılmıştır. Kâinatın doğuşunu ve işleyişini açıklamak için *klasik Eflatunculuğun bir derece* geliştirilmiş şekli olan *Yeni Eflatuncu*luk[41] akımı dini açıklamada referans alınmıştır. Nitekim bu felsefi akımın öncüsü *Aminius* M.S.242 yılında ölünce, yerine İskenderiyye mektebinde öğrenim gören, İran'a ve Hindistan'a seferler yapan, orada *Hint mistisizm*inin kaynaklarını inceleyen ve ayrıca *Budha*'nın dini görüşlerini öğrenen *Plotin* (205-270) geçmiştir. Budistlerin *Budha*, *Brahmanist*lerin *Krişna* ile ilgili görüşlerini yeterince tanıyan ve daha sonra İskenderiyye'ye dönen *Plotin*, burada kendi sistemini öğretmek için, evrenin doğuşu ve oluşumu konusunda görüşlerini ve öğretisini yaymaya başlamıştır.

Hıristiyanlık dininin ortaya çıktığı ve yayılma istidadı gösterdiği dönemde geçerli olan felsefi görüş *Yeni Eflatuncu*luk idi. Bu felsefi akım ile Hristiyan doktrini arasında, özellikle varlığı açıklama biçiminde neredeyse birbiriyle örtüşecek kadar yakınlık bulunmaktadır. Nitekim sözkonusu doktrin evreni üç ana unsura ayırmaktaydır: İlk *var edici güç*, var edici güçten doğan *akıl*, her türlü canlıyla bağlantı halinde bulunan *ruh*.[42] Varlığı açıklama biçiminin üzerine oturduğu üç sac ayağı: *varedici güç, akıl ve ruh*, dini dille *Baba, Oğul ve Kutsal Ruh* akidesine dönüştürülmüştür.

Roma ise *Yeni Eflatuncu*luk, *Yahudi*lik ve *Hıristiyan*lık düşüncelerinin bir sentezi şeklinde tanımlanabilecek anlayışın yaşandığı bir vasattı. Dolayısıyla İznik konsilinde benimsenen *teslis kuramı* İncil kaynaklı değil, Roma'nın resmi felsefesine, iktidara eklemlenen *Hıristiyanların* felsefesidir. "*Fakat onlardan bir çoğu da yoldan çıkmışlardır*" (Hadid, 57/27) ayeti bu sapışı işaretlemektedir. Çünkü Hıristiyanlık, inançların sağlam ve sistemli bir yapısını kurmak, bunları akla yakınlaştırmak için zorunlu olarak antikçağın büyük felsefe otoritelerine dayanmıştır. Ne varki kapalı devre işleyen, sadece dini

---

[41] M.Ebu Zehra, *a.g.e.*, 61-62
[42] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vehbi Eralp, İst.1964, 110

inançları açıklamakla düşünceyi sınırlayan bu görüş, gerçekte, *Aristo* ile *Platon*'a dayanan fikirlerin karmaşasından ibaret bir çelişkiler yığınından başka bir anlam taşımamaktadır. Hristiyan inanç sisteminin kurucusu olan *Origenes*, sırayla yazılarında *Platon*'un, *Aristo*'nun, *Stoalı*ların doktrinleri üzerinde durmaktadır. Aslına bakılırsa baştan aşağı bütün orta çağ boyunca kilisenin felsefesi, bunların uzayıp giden bir tartışmasından ibaret bulunmaktadır.

Roma devleti baskıyla dinin yayılışına engel olamayınca, farklı düşünce biçimlerinin bir sentezi olmakla birlikte, özellikle *Yeni Eflatunculuk* diye bilinen ve sentez içinde daha belirgin olan bu felsefi görüş ile dinin özgünlüğünü bozma yolunu denedi ve bu hedefine M.S. 325'de toplanan *İznik Konsili* ile resmen ulaşmış oldu. Nitekim bu konsilde *teslis* ve *tevhid* taraftarları şiddetli tartışma yapmışlar, sonuçta *iktidara eklemlenen* teslis taraftarları bu mücadeleden başarıyla çıkmışlardır.[43] Zaten Hıristiyanlığı resmi olarak tanımış olan Roma devleti, ekletik ve özgünlüğü kaybedilmiş dinin referanslarını esas alarak *teokratik Tanrı devleti*ne geçmiştir. İşte biz bunu: *bir tahrifin iktidarı* olarak adlandırıyoruz. Tahrifin iktidarı dediğimiz düzen değişik özellikleriyle kendini gösteren, dinden daha çok dindarların şahsi insiyatiflerine ve heveslerine dayalı bir yapılanmadır.

Dinsel direktiflerin bilim karşıtı diline ve yoğun baskısına karşın, oluşan muhalif çevre içinde bilimsel düşünmeye öncülük edenler sapıklıkla suçlanmışlardır. Bilim adamlarının çıkarımlarını dine aykırı gören *ruhani iktidar* onları sorgulama düzeninden geçirerek bu yöndeki faaliyetlerini engellemeye çalışmıştır. Nitekim *Giordano Bruno ve Galilei*'nin sorgulama düzeninden geçirilmeleri düşünsel gelenekte *darb-ı mesel* olma niteliği taşıyan bir hüviyet kazanmıştır. Bilim adamlarına karşı gösterilen tepkiselliğin çok çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Papanların keyfine, iradesine, hatta zevklerine dayalı ve istibdatı yeğleyen bir tutumun kaçınılmaz ürünü 325 yılında yapılan *İznik Konsili*'nden itibaren Hıristiyanlık, yaşanan bir din olarak yazılı metinler haline dönüştürülmüş olan İncillerin ayıklanarak kodlanmış ve çok geçmeden de kilise olarak kurumlaşmış hali ile imparatorluk dini olmuştur. İmparatorluk dini Hıristiyanlığın kuramsal yönünün insan kaynaklı olması, siyasi yapının hukuka dayanması gereken cephesini keyfiliğe dönüştürmüş ve keyfiliğin

---

[43] H.R.Mackintosch, *The Doctrine of The Person of Jesus Christ*, New-York, 1992, 19-23

kuralsızlığı ve güce dayanan yön alışı değişik amaçlara bağlı olarak tahakküme dönüşmüştür. Bu yapıda ortaya çıkan hadiseler hemen hemen sadece din adamlarının değişken mutluluklarına göre yorumlanmış ve iktidarı her halukârda elde tutmak için baskı ve sindirme tek çözüm yolu olarak görülmüştür.[44]

İnsanlara ağır vergiler yükleyerek, ekonomik baskı uyguyalan ve üretim potansiyelini yönlendiren imtiyazlı din adamları sınıfının oluşması tahrifin diğer bir göstergesidir. Nitekim servetin din adamları arasında dönmesi daha doğrusu, bunu dini bir gereklilik alanına çekme, bu doğrultuda servet biriktirme daha sonra din ve devlet ilişkisi konusunu gündeme getirmiştir. Kilise manevi otoriteye sahib olsa bile elinde bulundurduğu mülkler dünyevi alanın içinde olduklarının kanıtı sayılarak, kilisenin sırf manevi bir otorite değil, dünyevi güç olduğu tezi ileri sürülmüştür. Dünyada mal-mülk edinmenin Kilise'nin amacıyla ya da din adamlarından beklenen yoksullukla bağdaşıp bağdaşmadığı sorunu sık sık gündeme getirilerek kilise ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Sorunun düğümlendiği nokta: *ruhani iktidar* ile *dünyevi iktidar* arasındaki sınırın ya da daha doğrusu ilişkilerin belirginleştirilip saptanması konusunda ortaya çıkmaktadır.

Dini, bu ölçüler içerisinde savunanlar teolojik bir söylem kullanarak kilisenin mülk edinmesini ruhani görevini gerçekleştirmesinin koşulu olarak açıklamaya girişmişlerdir. Dünyevi alanla ilgili her şeyin gerçekte ruhani amaçlara hizmet eden birer araç konumunda olduğunu, dolayısıyla dünyevi işlerde bile son sözü söyleme yetkisinin ruhânî otoritenin elinde bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Karşı taraf teolojik nitelikli delilller kullanarak, dünyevi olan hiçbir şeyin ruhânî amaçları gerçekleştirmede bir araç olmadığı tezini savunmuştur. Bu tez, tahrife dayalı bir iktidarın olumsuzluklarını kullanarak hayatın ve varlığın bütünlüğünü parçalamaya zemin oluşturan düşüncenin yaygınlık kazanmasında son derece etkili olmuştur.

Ruhbanlar, dini metinleri farklı yorumlayan insanları hetorodoks ilan ederek, sorgulama düzeninden geçirerek, dini metinleri anlama hakkını kendi ellerinde tutarak çok özel yetkilere sahib imtiyazlı kişiler olarak varlıklarını

---

[44] Ervın Laszlo, *Evrensel Düşünmek*, Çev. İbrahim Serhat, İşaret Yay., İst. 1992, 89

sürdürmüşlerdir. Daha sonra *Luther* bu tutumu *papalık başta olmak üzere dinsel otoriteyi hiçbir aracı kurum temsil edemez* teziyle eleştirip, en üstün dinsel otoritenin kutsal kitap olduğunu ileri sürmüştür. *Her Hıristiyan onu yorumlama yetkisine sahibtir"* teziyle de kilisenin böyle bir hakkı olmadığı temellendirilmiştir. *Calvin* ise insanın günahlarından arınmasının imân yoluyla sağlanabileceği ve bunda tek rehberin *Kitab-ı Mukaddes* olduğu görüşünü yerleştirmeye çalışarak papaların aracı rolü üstlenmelerini reddetmiştir. *Calvin*'in dini görüşü her türlü mistisizmi dışlarken tersine dünyevi *asetizmi* teşvik etmekte ve bu şekilde kâr elde etmeyi ve biriktirmeyi olanaklı kılmaktadır. İnsanın kendi geleneği konusunda endişeye düşmesi ve kadercilik, kişinin dünyada başarılı olmasını, ötede de başarılı olmasının temeli olarak görmüştür. Böyle bir dini anlayış ile modernlik arasında anlamsal bağ bulunmaktadır. Üzerinde korku ve kalb inceliğinin izleri bulunması gereken kişilerin[45] her türlü gücü ellerinde tutan bir zümre haline dönüşmesi *tahrifin iktidarı* diye adlandırdığımız sürecin karekteristik çizgilerinden bir diğeridir.

Bir şeyi helal ve haram kılma yetkisi bizzat Allah'a ait olmasına karşın: "*Onlar alimlerini ve rahiplerini Allah'tan başka rabler edindiler, Meryem oğlu Mesihi de. Halbuki onlar ancak bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. O müşriklerin ortak koştukları şeylerden münezzehtir.*" (Tevbe, 9/31) ayetinin net bir şekilde anlattığı gibi, papaların kendi istekleri doğrultusunda dinde hüküm vermeleri ve halkın bunları kabul etmeleri, ruhbanları ilah seviyesine yükseltmekle bir tutulmuştur.[46] Dini doğru tutmayıp, *anlam sapması*na uğratanların sözlerini kabul edenleri Kur'ân "... *ağızlarından çıkan ne büyük bir kelimedir. Yalandan başka bir şey söylememektedirler...*" (Kehf, 18/5) şeklinde tanımlamaktadır. *Mesih* (a.s)'i ilah seviyesine çıkartmaları, azizlere şefaat hakkı vermeleri ve konsiller düzenleyerek benzeri inanç prensipleri koymaları, dinin kuramsal temelinin insan kaynaklı olduğunun somut göstergeleridirler..

İncilleri tedkik ettiğimiz zaman ruhâniliği teşvik eden metinleri kolaylıkla buluruz: "*Eğer bir kimse, aramızda, bu dünyada kendisini hikmetli*

---

[45] Elmalılı, *a.g.e.*, 4/2511
[46] İbn Teymiyye, *el-Cevabu's Sahih Limen Beddele Din'il Mesih*, 1/222; Râzî, *Mefatihu'l Gayb*, 8085; İbn Kesir, *Tefsiru Kur'ân'il Azim*, 1/371

sayarsa, hikmetli olmak için akılsız olsun." (Pav. Korin. Mek. 3/18). Aklı zevke mahkum etmekle, hikmeti elde etmek arasında kesin bir çelişki bulunmaktadır. "*Ruhâni adam bütün işleri muhakeme eder, kendisi ise hiç kimse tarafından muhakeme olunmaz*" (Pav. Korrin. Mek. 2/15) ifadesiyle tanımlanan ve sınırları belli olmayan bir yetkinliğe sahib olma, keyfiliğin hangi düzeyde seyrettiğini, kapalı hayatın bilinç altı durumunu gösteren somut bir delildir.

Papalar yüzyılların birikimi sonunda Hıristiyan halklar üzerinde manevi bir otorite kurmuşlar ve feodal sözleşmeler yoluyla da ekonomik ve siyasal bir güce ulaşmışlardır; ayrıca geçmişte etkinliğini kanıtlamış olan aforoz gibi yaptırım gücüne sahip olmaları, değişik görüş ve düşünceleri önlemede, daha doğru bir deyişle sindirmede önemli bir başarı göstermişlerdir.[47] Sıraladığımız sebeplerden dolayı dinin özgünlüğünü bozmada başvurulan kaynaklar bu defa dinin baskısından kurtulmak için ortaya çıkarılmışlardır.

Düşünsel açıdan kiliseye karşı oluşturulan mücadele iki sac ayağı üzerine oturtulmuştur: *Roma Hukuku* ve *Aristotelescilik*. Roma hukuku Krala papalıktan bağımsız olabilmesi için gereken hukuki ve düşünsel imkânları sağlama hizmetinde bulunmuştur. Üstelik bu yolun açılmasına katkıda bulunan papaların varlığı da söz konusu, örneğin papa *III. İnnosenti 1202*'de Fransa kralının üzerinde bir başka dünyevi gücün bulunmadığını açıklamıştır.[48] Bu mücadelenin özünü, siyasal iktidarın kaynağına halkın yerleştirilmesi düşüncesi oluşturmaktadır. Ancak bu görüşü yerleştirmek için sadece Roma hukukuna değil, kutsal metinlere de başvurulmuş ve böylece siyasal iktidarın kaynağının halk olduğu görüşüne meşruiyyet alanı sağlanmıştır.

Ortaçağ siyasal iktidar anlayışının değişikliğe uğratılmasında *Roma Hukuku* kadar doğrudan olmasa da en az onun kadar etkili olan bir diğer yenilik *Aristotelesci*liğin yeniden doğuşu olmuştur. *Aristotelesci* yaklaşım *Albertus Magnus* ile *Aguinumlu Thomas*'ın katkılarıyla, kilisenin kabul edebileceği sınırlar çerçevesinde Hıristiyan düşüncenin içine sızmış bulunuyordu. Devletin doğallığını ortaya koyan *Thomas*, *Aristotelesci* düşünceyi mantıksal sonuçlarına kadar götürememişti. Devletin doğallığının

[47] M. Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Kitabevi, Ank. 1991, 4
[48] *A.g.e.*, 7

kabul edilmesi, kaçınılmaz olarak, onun oluşumunda yer almayan dışsal (harici) bir gücün bulunmasının akla aykırı olduğunu da kabul etmeyi gerektiriyordu.[49] *İbn Rüşd*'ün, akıl ve imân ayırımınının o toplumda *okuma biçimi* farklı olup, bu dünyada mutlu olmak için aklın yeterli olduğu anlamı çıkartılmış, böylece din, bu dünya işleriyle hiçbir ilgisi olmayan bir inanç sorunu haline getirilmiştir. Dini ahlak ve duyguya indirme girişiminin başlangıcı olan bu görüş modern çağın *ortak dili* olmuştur. İnancı sadece bir zevk ve sevgi olarak ifadelendirmenin görünüşte cezbedici bir yönü olmakla birlikte, gerçekte böyle bir anlayış özünde dinin aşkınlığını sınırlandırmakta ve bilgiyi de dinden dışlamaktadır.

Siyasal iktidarlar ile çatışma içine giren papalık gerek halk üzerinde, servet biriktirme ve vergilendirme yollarına bağlı olarak gösterdiği olumsuzluklar, gerekse vazgeçemediği lüks tutkusu nedeniyle kısa sürede geniş kitlelerin tepkisini çekmeye elverişli bir ortam sağlamıştır. Kilise üzerindeki olumsuz yargılar ve eleştiriler 1378'den 1417'ye kadar süren dönemdir ki, iç çekişmelerin ve ayrılıkların baş gösterdiği bu sıcak ortam papalık makamının saygınlığını azaltmıştır.[50] Dolayısıyla Kilisenin her yönüyle yeniden düzenlenmesi istekleri gittikçe geniş halk kitleleri arasında ağırlık kazanmaya başlamış ve kabul görmüştür.

John Wycliffe (1320-1384) ve *Jan Has* (1373-1415)'un ortaya attıkları *Reform* önerileri, kendi ülkelerine özgü ulusal çıkarları öne çıkarmasına karşın, *kutsal metinlere öncelik verilmesine ilişkin önerileri* dikkat çekici olmuştur. Papalık kurumunun ve işleyiş tarzının *Kutsal Kitap'da* hiçbir dayanağı olmadığına ilişkin tez çok kısa zamanda toplumsal bir boyut kazanmıştır. Belli bir süre bu çalkantılarla geçen iç çatışma XVI. yüzyıldan itibaren, Avrupa'yı kapsayan bir *Reform* hareketinin gerçekleşmesinin en önemli nedenlerinden biri olmuştur.[51]

Reform'un modern dünyanın, modern toplumsal ve siyasal örgütlenmenin temellerini atan yeni bir dönemi *Rönesans* ile birlikte başlattığı yargısı, *Max Weber*'in tezleriyle bilimsel bir gerçeklilik ve yaygınlık

---

[49] A.g.y.
[50] *A.g.e.*, 81
[51] A.g.y.

kazanmıştır. *Weber*'in tezleri, *Reform'un* ürünü olan protestan ahlâkının batı dünyasında kapitalizme geçişi mümkün kılan bir kültür öğesi olarak görülmesine yol açmıştır. Buna göre *Reform*, kilise otoritesinin yaşam üzerinden tümüyle kaldırılması olmayıp, var olan biçiminin farklı bir anlamla değiştirilmesidir.[52]

Martin Luther (1483-1546), *Jean Calvin* (1509-1564) gibi *Reform*istlerin böyle bir hareketi gerçekleştirmelerini sağlayan sebeblerin; matbaa, ekonomi, nüfus artması, maddi anlamdaki krizler, salgın hastalıklar olduğu söylenmektedir. Ne varki XII yüzyıla kadar uzanan süreçte, bu sebeblere bağlı olarak yeni kentleşmenin tabii seyrine bağlı olarak yenileşme isteğinin bulunduğunu da ilave etmemiz gerekmektedir. Diğer taraftan *Reform* dini yönü ağır basan bir hareket olmakla birlikte temel dinamikler çerçevesinde düşünüldüğünde protestanlık kadar etkisi olan diğer faktörleri de kabul etmemiz gerekmektedir.

Modernleşmeye geçişin alt devrelerini oluşturan *Rönesans* ve *Reform* hareketi, inanç özgürlüğü altında sekülerleşmeyi sağlamıştır. Tanrı ile kul arasındaki aracılığı reddeden dini anlama modeli, *her inanan Hıristiyanın, rahibinin kendisi olduğu* tezini ileri süren bir değişim hareketidir. *Reformun* vurgulardığı en önemli husus insanların kurtuluşu meselesidir. Bu söyleme göre insanlar, ebediyetten belirlenmiş kaderlerini karşılamak için, kendi yollarını tek başlarına kat etmek zorundadırlar. Kimse onlara yardımcı olamaz, hiçbir şey Tanrı'nın inayetini elde etmek için araç olamaz, kurtuluşu mümkün kılan sadece inançtır. Bu açıdan bakıldığında *Luther*'in başlattığı *Reform* hareketiyle Hıristiyanlığı sadece teolojik bir yoruma tabi tutmadığı anlaşılmaktadır. Onun asıl katkısı, ulusal birliği sağlamada ihtiyaç duyulanın, evrensel nitelikli dinsel bir otorite değil, aksine yerel nitelikli dünyevi bir otorite olduğuna dair düşünüşü formülleştirmiş olmasıdır.

Luther ve benzeri reformistler, kilisenin himaye ettiği düşünce sisteminin, daha çok bizzat onun mutlak otoritesine, otorite ilkesine eleştiriler yöneltmişlerdir. Kilisenin tek ve imtiyazlı okul olma özelliğini fiilen ortadan kaldıran *Rönesans*, dini ve ahlâki bir otorite olarak kilisenin karşısında yer

---

[52] Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Auoba, İst. 1985, 38

almış, dinde *Reform* aslında *Rönesans*'ın büyük bir eserini tamamlama görevine katkı sağlamıştır. *Reform*un sonucu şöyle özetlenebilir: Tanrısal kurtuluşa ulaşabilmek için, doğru dine imân etmeyi, lüksten ve israftan kaçınıp, çalışmayı, kazanmayı ve biriktirmeyi vurgulayan bir davranış kodu geliştirmekdir. *Weber*'yen bir deyişle *Reform*, modern toplumun temel dinamiği olan sermaye birikimi ve buna dayalı olarak kapitalist gelişmenin hazırlayıcı etkenlerinden biri olmuştur.[53]

Rönesans ile birlikte *insan-merkezli* dünya görüşü ve felsefi akımlar yaygınlık kazanmış, modern toplumun tamamen beşeri nitelikli ve akli verileri esas alan görüşü, akıl-üstü ve beşeri olmayan gerçek geleneksel hikmetin ve algılama biçiminin yerine geçmiştir. Yeni çağ düşüncesinin meydana çıkmasıyla iki alan arasında karşıtlık, ya da çatlaklar yumuşak bir dille, ancak istenilen şekilde kapatılmak istenmiştir. Bu yeni dönemde kilise, ilahiyat, inanç, ilahi lutuf tarafında yer almış, yeni çağ ise müsbet felsefe, akıl ve tabiat bilimlerini öne çıkartan bir hareket olarak yerini almıştır. Ve modern düşünce bu fikrî temel üzerinde çağın dini tanımlamada en önemli belirleyici düşüncesi haline gelmiş olmaktadır. Akli düşünceye verilen aşırı önem sonucunda *rasyonalizm*, aklı aşan alanlarla ilgili herşeye sırt çevirmekle yetinmemiş, metafizik alanı inkâr eden felsefi sistemlerin müjdeleyicisi olmuştur.

Rönesans felsefesinin çığırlarından söz etmemiz gerekirse ilk sırada insanın özü ile bu dünyadaki yerinin ne olduğunu araştıran, modern insanın yeni hayat anlayışını ve duygusunu dile getiren *hümanist akımı* belirtmemiz gerekmektedir. İnsanı seküler bir tabana oturtmanın ilk öncülerini vurgulayan bu uyanış evrensel olduğunu öne sürerek, aklın yanılmazlığını ve gerçeğin dilini konuştuğunu değişmez bir ülkü olarak belirlemiştir. Yeni bir *algı kalıbı* oluşturan bu felsefi eğilim, dinden bağımsız bir kültür, insan ve dünya ile ilgili bir düşünce sistemi ve kültür bilimlerinin *doğal* bir sistemini kurmayı hedeflemiştir.

*Rönesans*ta ortaya çıkan diğer bir düşünce de *atomozim*'dir. Aslında atomizm, antik düşüncenin yeniden dirilişini gösteren bir husustur. Ortaçağ skolastiğine büsbütün aykırı olan *atomizm*, *Demekritos*'a değil de,

---

[53] Weber, *a.g.e.*, 28-30

*Epikürcü*lükte şeklini almış olan düşünceye bağlanmıştır.[54] Hayatın yüksek değerlerine hiç aldırmayan, insana yalnız bu dünyanın tadını çıkartmasını öğreten, gününü gün etmesini öğütleyen, insana zevk almanın inceliklerini ve yollarını gösteren bu düşünce *Rönesans'ın* bellibaşlı çizgileri olarak belirmektedir. *Hakikatın ölçüsü insandır* önermesi yeniden hatırlanmış, modern düşünce bu önerme üzerine inşa edilmiştir. Gerçekte bu, insan ile aklın alanlarını ayırma ve akılla elde edilen bilginin yeterliliğini gösterme çabasına yönelik bir tutumla örtüşmektedir..

Montaigne ve *Pierre Charron*'la canlanan, insan yaşamanın özü ile ilgili derin sezgileri parlak bir şekilde dile getiren şüphecilik, gerçekte, antik-çağın düşünce tablosunun geri gelişidir. Ne varki *Rönesans* hiçbir zaman klasik ilk çağ düşüncesinin bir yenilenmesi değil, o görüş ve tutumu tamamen yeni olan bir kalıb geliştirmiştir.[55] Dolayısıyla meydana gelen değişim, sadece basitçe değişmeleri değil bütünüyle *bir algı kalıbı değişimi* olmuştur. Böyle olmasına karşın bu dönemi bütünüyle din dışı tanımlamak doğru değildir. Ne varki din, ahlâk ve duygu sınırları içeresine alınmış ve dinin ifade ettiği alan darlaştırılmıştır.

Akıl çağına bir giriş olarak tanımlanan bu tarihi dönüşüm, dini entegrizme bir tepki olarak doğmasına karşın, *akıl ve bilim* entegrizminin tohumlarını atmıştır. Rasyonel bir etiketle amaçtan yoksun araçlar, özerkleşmiş ve işlevleri ile iç dünyamızı parçalayan kurumları üretmiş ve bütünüyle bir geçiş olarak değil de, antik-kültür ve ortaçağ kültüründen aldığı öğeleri yeni bir kalıba sokarak sekülerleştirme ve belli bir ölçüde de, tanımlayan ve baskıcı kimliğe dönüşen bir düşünce biçimini ortaya çıkarmıştır.

Kilise'nin ve İncillerin otoritesine karşı çıkan akıl öncelikli *muhalefet cehpesinin sözcüleri* bu iki güç yerine *bilim* ve *akıl* otoritesini koyarak bilim ve akıl iktidarını gerçekleştirmenin yolunu açmışlardır. İnsan-üstü ve aşkın değerleri inkârla, dünyayı ve insanı yeniden tanımlama olarak görünen bu süreç, geleneksel insanın zihinsel formlarını değiştirmiştir. İnsanı merkeze koyan modernite hem insanın hem de tabiatın aşkın olan yönünü devre dışı bırakarak, bunun sonucu olarak insanın ve tabiatın aşkınlığı ifade eden

---

54 *A.g.e.*, 196-198
55 *A.g.e.*, 199

yönlerini fiziksel varlıklarına indirgemiş, insanı kendisi ve tabiat ile çelişkiye düşürmüştür. Ayetler dünyası nesneler dünyasına dönüşmüştür.

Dine karşı dini ve felsefi tepkileri hazırlayan *tahrifin iktidarı*, onbeşinci yüzyılın ortalarına doğru onsekizinci yüzyıla kadar *Reform*asyon, *Kartezyen Felsefe* ve son olarak ta *Aydınlanma* hareketlerinin eleştirel kıskacında çok etkin bir baskıya maruz kalmıştır. *Aydınlanma* felsefesi hedefini şöyle belirmiştir: Esasta kötü ve kötüleştirici olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin ve bunları üreten ve besleyen meşru dinin temsil ettiğine inanılan eski düzenden kurtararak, yine özde iyi ve iyileştirici olduğu kabul edilen aklın düzenine insanları kavuşturmaktır.[56] Belirlenen bu amaca göre mutluluğun ve kurtuluşun yolu din değil, akıl ve akla dayalı bilgidir. Dolayısıyla tarihsel değişim denilen şey: *Tahrifin iktidarı*ndan, dogmatikleştirilen *akıl ve bilim* iktidarına geçiş olmaktadır.

Aydınlanma felsefesi *Rönesans* ile başlayan yeni-geçmiş, bugün-gelecek evrelerine bölünmüş doğrusal bir zaman anlayışını esas alarak, insanlığın böyle anlaşılan bir zaman içinde, aşama aşama ileriye doğru gittiğini, insan aklının sürekli kendini geliştirdiğini kabul etmiş, bu kabulle *Aydınlanma*, düşünsel evrime giden yolda karanlık çağın sonucunu belirleyen ileri bir hareket olarak görülmüştür.[57] Dolayısıyla düşünce tarihinde aydınlık dönemi olarak adlandırılan 18. yüzyıl geçmişi ve zamanı menfi görmekte ve göstermekle öne çıkmıştır. *Realizm* akımının çok etkin olduğu bu dönemde gericilik-geri kalma gib problemlerin yoğun bir biçimde tartışıldığı bir dönemdir. *J.J.Rosseau* ekonomik yönden eşitsiz ya da çarpık yapılanmaya karşı eleştirileri yoğunlaştıran bir düşünür olarak tanınmaktadır. 17. yüzyılda *Descartes*'le başlayana *Rasyonalist* akım 18. yüzyılda da varlığını devam ettirmiş olup, bu dönemin filozofları *tümdengelim* metodundan hareket etmişlerdir. O halde denilebilir ki *aydınlanma*, kavramlardan ve ilkelerden hareket ederek olaylara varmaya değil, aksine olaylardan ve verilerden hareket ederek ilkelere ulaşmayı tercih eden bir düşünce biçimidir.

17. yüzyılda *akıl* tanrısal bir kuvvet olarak görülmektedir. *Descartes*, *Leibniz*, *Spinoza*'ya göre akıl bir sonrasız gerçekler alanıdır. Dolayısıyla akıl

---

56 A. Çiğdem, *a.g.e.*, 10

57 M. Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *a.g.e.*, 150 (140. dipnot)

ile görülen gerçekler doğrudan doğruya Tanrı'da görülen gerçekliklerdir. 18. yüzyılda ise *akıl* bir enerji kaynağıdır. Akıl devamlı şekilde faaliyette bulunan, ve etkili olan bir kuvvet olarak kabul edilmektedir. Akıl bizzat gerçekleri bulan, kabul eden ve analiz yapma gücüne sahip bir kuvvettir. 18. yüzyıl, metafizik düşünceye son vermek için mücadeleye temel oluşturan bu fikri akım her şeyi en son elemanlarına kadar çözmek istemektedir.[58] *Devlet, ahlak, tarih ve din bütün elemanlarına kadar çözülmelidir* görüşü baş sırada yer almaktadır. Dolayısıyla bu çağda dinin yerini bilim almıştır. Metafizik gerçekler yerine bilimsel gerçekler geçmiştir. Denilebilir ki felsefi düşünce denilince anlaşılan bilimsel düşüncedir. Böylece insanın pratik alanda gerçeği bulmak, tabiata egemen olma kudretine inanış, insanın aklına güvenme ve sınırsız ilerlemeye inanma aydınlanma düşüncesinin en belirgin özelliklerini oluşturmaktadır.[59]

Bütün söylediklerimizi bir sonuca bağlamak gerekirse aydınlanmanın; akılcı, tenkidci ve bilimci bir anlayış içerisinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çağımızın düşünce yapısı, bu ortak ölçüler çerçevesinde şekillenmiş olup, modernleşme, din-devlet ayırımı ve teknikleşme, insan düşüncesinin temel gayesi ve ulaştığı son nokta olarak gösterilmektedir. Nitekim *Fukayama, Tarihin Sonu ve Son İnsan* adlı eserinde bu değerlere uyum göstermeden başka bir çare olmadığını vurgulayarak, belirlenen temel gaye çerçevesinde uyum göstermeyen toplumların *son* olmakla karşı karşıya kalacaklarını söylenmektedir.

İnsan düşüncesinin evrimi, durmadan yenilenen ve ileriye giden, bir gelişme ve oluş halinde bulunduğu görüşü, hem tabiatta hem de toplumda zorunlu bir değişimin olması gerektiği fikrine bağlanmaktadır. 18. yüzyılın akla dayanan *Aydınlanma* felsefesi yeni bir inanç ve ideal anlayışı getirmiş bulunmaktadır. Bu yeni anlayışa göre akıl, bütün karşıtlıkları ve çelişkileri bir gün olup ortadan kaldırıp ve çözüme ulaştıracaktır.[60]

---

[58] Peter Le Berger. *Dinin Sosyal Gerçekliği* Çev. Ali Çoşkun İnsan Yay., İst. 1993, 165-166

[59] Bkz. M.Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*. Çağdaş Yay., İst. 1980, 32-63

[60] S.Suner, *a.g.e.*, 408-409

1.2. Modernliğin Düşünsel Boyutları

Modernliğin tanımı modernliğin sonuçlarına, niteliklerine bakılarak veya bir önceki dünya görüşüyle olan farklılıklarına bakılarak yapılmaktadır. Nitekim yapılan modernlik tanımlarını verdiğimizde bu durum açıkça kendini gösterecektir.

Abel Jeannıere, "Modernite Nedir?" adlı makalesinde modernliğin ne olduğu konusunda birçok tanımın verildiğini söyledikten onra, kendisi de birkaç tanım denemesinde bulunmaktadır. *Abel'in* modernlik tanımlarından biri şudur: *"Üretim düşkünü bir yapı olarak, endüstriyel teknik yapı, tek biçimleştirici bir sıra düzeni dayatır ve ekonomilerle devletler, ardından bunun bir sonucu olarak, bireyler arasında çözülemez karşılıklı bağımlılıklar yaratır. İşte modernite budur."Abel* ayrıca moderni, *"yakın zamanın eş anlamlısı" "tarımsal dünyadan kopup yeni bir dünyaya bağlanış olarak tanımlamaktadır.* En son tanımı da şudur: *"Modern olmak, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir."*[60]

Abel'in *"dün"* olarak nitelendirdiği şey, ortaçağ düşüncesi olmalıdır. Zira yeni yöntemlerle ele alınması gereken modern dünya, ortaçağ düşüncesinden, ortaçağın değer yargılarından, zihni kalıplarından bir kopuşu ifade etmektedir. Daha ilerde modern dünyanın *"dün"* olarak nitelendirilen modern öncesi dönemden hangi konularda ayrıldığını belirteceğiz.

Abel'in tanımları tahlil edildiğinde daha çok modernizmin tektipleştirici yönü ile, *"dün"*den kopuşu ifade eden, kendisine özgü yöntemleri ve ilişki biçimleri geliştiren karakterine vurgu yaptığı gözlenmektedir. Kuşkusuz modernizmin bu tür özellikleri vardır ve modernitenin tanımında gözönünde bulunurulması gereken özelliklerdir. Ancak bu tanımlar modernizmin *"din"* ile olan ilişki biçimini gzönünde bulundurmadığından eksiktir denilebilir. Modernizm üzerinde çalışmalarıyla tanınan ve dilimize *"Modernliğin Eleştirisi"* adıyla bir kitabı da yayınlanan *Alain Touraine*'nin de modernizm ile ilgili bir kaç tanımı var. Bu tanımlardan biri

---

[60] Jeannıerre Abel, "Modernite Nedir?", *Modernite Versus Post-Modernite*, Haz. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ank. 1991, 20

şöyledir: "*Modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koyarak dinsel inançlara-en iyi olasılıkla-ancak özel yaşam dahilinde bir yer bırakır.*"[61] Moderntenin diğer bir tanımı da şöyledir: "*Modernlik insan ile Tanrısal alan arasında bölünmüş bir evrenin yerine akılcılaştırılmış bir dünyayı koymamış, doğrudan doğruya karşıt yönde, sihrin ve kutsamaların büyülü dünyasını bozup, yerine fırtınalı ilişkileriyle modernliğin dramatik tarihini çizen iki gücü "aklı ve özne"yi "akılılaştırma ve öznelleştirme"yi koymuştur.*[62] *Alain Tourain*'in diğer bir tanımı da şöyledir: "*Modernlik, salt değşim ya da olaylar silsilesi değildir. Akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır.*"[63]

Son olarak post-modern döneme geçişi reddeden ve bu bağlamda modernin doğasını ortaya çıkarmak için son derece özgün ve açıklayıcı kavramlar geliştiren *Anthony Giddens*'in modernlik tanımını vereceğiz. *Giddens*'e göre modernlik "*Onyedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.*"[64]

Yukarıya aldığımız tanımlar tahlil edildiğinde bu tanımlardan her birisinin modernliğin bir yönüne vurgu yaptığını, net ve kesin herkes tarafından kabul edilen bir modernlik tanımının ortaya konulmadığını / konulamadığını görmekteyiz. Ancak bununla birlikte tanımlarda üzerinde durulan ortak bazı özelliklerin olduğu da bir gerçektir. Bu özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

I.Toplumun merkezinde yer alan Tanrı fikri yerine bilimin, aklın yerine inancın yerleştirilmesi;

II.Gelenek olarak adlandırılan "*düne ait*", toplumsal bağlar, duygular, görenek ve inançların akılcılaştırma, rasyonelleştirme yoluyla yıkılması, yıkılmak istenmesi. III.Yaygın ve etkin, tektipleştirici ve eskiden çok farklı bir ilişkiler-biçimini dayatması. IV.Hızlı bir değişime ve "*İlerleme*"ye tutkun bir söyleme sahip olması.

---

61 Alain, Touraine *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, YKY, İst. 1994, 23
62 *a.g.e.*, s.24
63 A.g.y.
64 Anthony, Giddens *Modernliğin sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İst. 1994, 9

Modernitenin tanımından sonra *Aydınlanma* hareketinden başlayarak modernliğin düşünsel boyutlarını eleştirel bir yaklaşıma belirleme çalışalım.

Bir tarihî dönüşümün başlangıcı sayılan ve modern toplumun şekillenmesine tartışılmaz bir destek sağlayan *Aydınlanma*, XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra[65] Batı Kültürü'nün esaslarını akılcı bir temel üzerinde yeniden kurmak amacıyla bir bilgi felsefesi geliştirmiştir. Bu felsefî akımın en belirleyici özelliği, pratik yaşamın gerçeklerinin rasyonel olarak araştırılmasını ve deney zevkini yücelten entellektüel bir yöntemi temel almış olmasıdır ki, modernitenin tanımına ilişkin yapılan vurgular bu gfikri hareketin amaçladığı ensaslar ile örtüşmektedir. Yani dönüşümün belirginleşmesi ve ortaya koyulan hayat biçimi aydınlanma ile netlik kazanmıştır.

Ebedi değerlerden dünyevi değerlere ve maddi ilerlemeye hızlı bir dönüş yapılmış ve bu modern bilim ve tekniğin gelişmesiyle desteklenmiş ve hızlandırılmıştır. *Kopernik* ve *Galile* yerin ve göğün hareket kanunlarını metafiziğin spekülasyon alanından almışlar, daha sonra gelen *Newton* ise, bunları tek bir yerde toplayarak dini motiflerin bilim diline çevrilmesinde öncü olmuştur. Nitekim dev bir makine olarak tasavvur edilen evren bilim yoluyla çözümlemeye tabi tutularak bir sır olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.[66] Dev bir makine olarak görülen evrenin kendi içine konulan kanunlarla hareket ettiği savını beraberinde getirmiş ve her şeye müdahale eden Tanrı anlayışının yıkılmasına, en azından etkisini kaybetmesine neden olmuştur.

Geleneksel düşüncede insan Allah'ın düzenli ve ölçülü bir şekilde yarattığı sonlu ve hiyerarşik bir dünyada O'na muhatab olan bir varlıktır. İnsanın bilgisine sunulan bu dünya düzeni her şeyden önce Allah'ın insana seslendiği simgesel bir düzendir. Evrenin tümü başka bir gerçeklik düzenine bağlı bir gerçeklik olarak kavranıyor ve yaşanıyordu. Modern düşünecenin önemli bir karekteri olan bilimsel devrimle, içinde insanın evrenden koptuğu ve yeniden bulmaya çalışacağı bir dünya, bu simgesel birliğin yerini aldı. Bundan böyle, fiziksel evren, mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasaların keşfetmek zorunda olduğu bir evren olarak

---

[65] Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, Hürriyet Yay., İst. 1992, 15-16.
[66] E. Laszlo, *a.g.e.*, 90

görülmüştür. Simgesel bir düzenden, dev bir kozmik otomat imgesine geçmekte ve kainatta tüm olayların periyodik olarak tekrarı sınırsız bir ilerlemenin kanıtı sayılarak değişim öncelikli bir düşüncenin temelleri atılmış olmaktadır.[67]

Maddi olmayanın birincil, maddi olanınsa ikincil olduğundan yola çıkan *idealizm*, dünyanın zaman ve mekanca sonlu ve Tanrı tarafından yaratıldığına ilişkin dini doğmalara yaklaşan bir görüşü benimsemesine karşın, bilinci gizemleştirip, kuşkuculuğu ve bilinmezliği savunmaktadır. *İdealist* akımın öncülerinden biri olan *Rosseasu*'nun anladığı din insanın saf ve tabii duyguları üzerinde yükselen tabiat ve duygu dinidir. *Leibniz*'in düşünce sisteminde Tanrı, kurulu kanunları değiştirmek elinde olmayan bir hükümdar gibidir. Bu tanrının uyduğu kanunlar toplumun değil, tabiatın kanunlarıdır.[68] Bu iki bakış açısını nakletmemizin sebebi şudur; *İdealizmin*; bütün mitolojideki ve dindeki kavramları bilimsel bir dille ortaya koyan bir düşünce biçimi olduğunu göstermeye çalışmaktır. İnsan düşüncesinin tek gerçeklik olduğunu vurgulayan bu felsefi akım, asıl gerçeği insan zihnine mal etmekte olup, düşünce sisteminde insanın bilgi yetilerini tek gerçek olarak kabul etmektedir.

Deneyci düşüncenin öncüsü *John Locke* (1632-1704) "*bilgimizin aşılmaz sınırları vardır*" önermesine bağlı olarak insan algısının sınırını aşan konulardan vazgeçilmesi gerektiği fikrini temellendirmeye çalışan bir düşünürdür. Nitekim O'na göre bütün fikirlerimizin kaynağı, bütün bilgilerimizin temeli deneydir. Duyularla algılanan dış şeyler üzerinde yahut ruhumuzun iç işlevleri üzerinde yaptığımız gözlemler bilgilerimizin kaynağıdır. Gerçek bilgi nedir sorusuna *J.Locke*'a şu cevabı vermektedir: "*Gerçek bilgi fikirlerimizden ikisi arasında bulunan bağlılık ve uygunluğun yahut karşıtlık ve uyuşmazlığın algılanmasından ibarettir.*" Bu tanımla vurgulamak istediği şey: Bilgimizin, fikirlerden ileri gitmemediğin ve bilmek istenilen bir çok konunun imkânsız olduğunu göstermektir.

---

[67] Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?", Çev. Nilgün Tutal, *Modernite Versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yay., İst. 1994, 17

[68] S.Suner, *a.g.e.*, 236-238

David Hume (1711-1776) de bütün bilginin kaynağının deney olduğunu söylemektedir. Ona göre eşyanın mahiyetinin sözde bilimi olan metafizik yerine *tenkidi* koymak gerekmektedir. Sığ olan zihinleri, karanlıkları ile dolduran, önemli bir tavır takınan, hurafelere dayanan, içinden çıkılmaz bir dil karışımı olan metafiziği terketmek zorunludur. İnsan zihninin esasını incelediğimiz, yeteneklerimizin tam bir analizini yaptığımız zaman, metafiziğin uğraşmak iddiasında bulunduğu yalın ve yüce problemlere ulaşmak yeteneğinde olmadığını görürüz. Öyleyse yetersizliği ortaya çıkmış olan metafiziğe aldanmamak, yeterli, fakat sınırlı olan deneysel bilgi üzerinde durmamız kaçınılmaz bir görev olmaktadır. Bunun, metafiziğe karşı kesin bir bilgiye ulaşmada üstünlüğü vardır. Bu yöntem sayesinde düşünceyi ve ahlakı yıkan şüpheciliğe düşmeden kesin sonuçlara varabiliriz. Üstelik metafizikte hayali konularda uğraşma, tedbirsizlik ve doğmatizm vardır. Oysa deneyle elde edilen bilgi bütün bunları dışlayan sağlam bir bilgi sunmaktadır.[69]

D.Hume'e göre Tanrı fikri ruhun işlemleri üzerinde düşünmekten ve kendimizde gördüğümüz bilgelik ve iyilik etmek özelliklerine sınırsız bir genişlik verme sonucundan doğmuştur. Bütün insanların ortak eyleminin ürünü olan Tanrı kavramı, eğer ilkel bir içgüdü değilse, zihnimizin insan tabiatından ayrılmayan çalışmasının bir sonucudur.[70] Bu söyleme göre Tanrı fikri insanın deney ve tecrübelerini aşan ve insanın kendisini gerçekleştirmede uğraması gereken bir fikri safhanın ürünü olduğunu kabul etmek gerekir.

Bilginin tek kaynağını duyusal deneyim olarak gören bu kuram deneyimin altında nesnel dünyayı yadsıyarak deneyimi duyumların ve tasarımların toplamıyla sınırlamaktadır. Bilginin genel ve zorunlu karekterinin deneyden türediğini ileri süren bu kuram, bilmenin deneyle olduğu konusunda oldukça ölçüsüz davranmaktadır. İnsan bilgisini tek gerçeklik kabul eden deney ve tecrübeyi öne çıkaran, ayrıca insanın olgusal alemde her şeyi bileceğini vurgular bu düşünürler, gerçek insanın aşkın bir bilgiye ihtiyacı olmadığını dolayımlı olarak aktararak siyasetin kesin bir şekilde ayrılması gerektiğini temellendirmeye çalışmışlardır.

---

69 *A.g.e.*, 238
70 A.g.y.

Siyasetin dinden ayrılarak sekülerleşme süreci, bir yanda kartezyen rasyonalizmin, diğer yanda ise *Bacon-Locke-Newton* üçlüsünün temsil ettiği amprizmin yer aldığı iki kutup arasında bocalamayla sürmüştür. *August Comte*'la birlikte formülasyonu görece bir nitelik olan pozitivizmi, bu bocalamadan bir çıkış yolu, rasyonalizm ile amprizmin bir biçimde sentezlenmesi olarak görmek mümkün olmaktadır[71]. Pozitivizmin bu şekilde yaygınlaşmasının gerisinde yatan diğer bir neden de, soyut doğal haklar ve toplum sözleşmesi öğretisi üzerine yeni bir politik-toplumsal örgütlenme kurmayı amaçlayan ve Fransız Devrimi ile doruk noktasına ulaşan *Jakoben*liğin iflası olmuştur. *Comte*, Aydınlanma filozoflarından farklı olarak pozitivist bilime dayalı bir düzen içinde ilerlemeci-evrimci gelişmeyi savunmuştur. Böyle olmasına rağmen 1789 Fransız Devrimi, salt rasyonel ilkelerden hareketle toplumu yeniden kurmada, evrenselleşme ve rasyonelleşme yolunda önemli bir işlevi yerine getirdiği kabul edilmesi gereken bir husus olmaktadır.

Modern düşüncenin siyasal yöndeki en önemli değişikliği iktidarın temeli meselesidir. Otoritenin doğasını ve iktidarın kaynağını radikal bir değişim etkilemiş, artık iktidarın kaynağı karizmatik olmaktan çıkarılmıştır. Sözgelimi iktidarın kaynağı Tanrı'dan değil de halktan gelmeliydi. Kaynağını halktan alan iktidar meşrudur, ancak bu da yetmez, aynı zamanda iktidar akla da uygun olmalıdır.[72] Bu açıklama biçimine göre Tanrı ile akıl yer değişmektedir. Böyle bir anlayışı akla değer vermekle açıklamak doğru değildir, bu aklın tek başına yeterliliğini dile getiren bir bakış açısıdır.

Her türlü felsefî ve dinî gelenekleri tanımlama hakkını kendinde gören bu anlayış, *modern kalıbı* gerçekleştirmede, bütün gelenekleri *diğeri* tanımlamak ve tanımlamanın bir sonucu olarak *denetlemek* eğilimi, müdahaleci versiyonla örtüşen indirgemeci bir zihniyeti yerleştirmiştir. Çünkü *modern olmak* artık düne ait olmayan ve eskisinden farklı yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir.[73] Düne ait olanın

---

[71] L Köker, *a.g.e*, Yay., İst. 1990, 34-36; Scott Lash, "Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi", Çev. M.Küçük, *a.g.e.*, 47; Kadir Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İnsan Yay., İst. 1995, 24

[72] A. Jeanniere, a.g.m, 19

[73] A.Y. Sarıbay, *a.g.e.*, 85

dışlanması ve yeni hayat biçiminin dizayn edilmesinde gerekli esasların inşası çoğu zaman gerçekliğe aykırı olmakla örtüşmektedir. Modern düşüncenin bu indirgemeci tavrı insanın toplumdan kopmasını, soyutlanmasını beraberinde getirmiştir. Çünkü bir toplumu farklılaştıran unsurlar bütünü olarak modernlik daima eşitsiz ve sonuçsuz süreç içinde cereyan etmiştir. Toplumu yaşayamayan modren insan, toplumu aşan bir olay olarak karşılaşmaktadır. Dolayısıyla insan toplum gerçekliğini ve anlamını büyük ölçüde yitirmekle kalmadı, kendi özgürlüğüne sahib olma fonksiyonunu da kaybetmekle yüzyüze gelmiş oldu.[74]

Düşüncenin sekülerleşmesi ve her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesi modernitenin diğer bir özelliğidir. Toplumun içinde yaşayan ve kurumlaşmış dini eleştirilmekle yetinmemiş, dinlerin temelinde yer alan dini metinler, diğer metinlerle aynı ölçütler ve yöntemler uyarınca incelenmesi gerektiği görüşü yerleştirilmeye çalışılmıştır. Onların da bir tarihi vardır diyerek tarihsel bağlarla birlikte içerikleri ve yorumlarının evrimselleştiği kabul edilmesi gereken bir husus olarak sıkça dile getirilmiştir.[75] Bu akımın varacağı en radikal sonuç: toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca rasyonal temeller olabileceğini kabul etmek ve bunun ötesinde aklın verisi olmayan her şeyi hurafat olarak tanımlamaktır.

Farklı kültürlerden etkilenmesi gereken diğer kültürler, aşağı düzeyde tarih dışı/gecikmiş kültür olarak görülmüş ve bu anlayış daima muhafaza edilerek canlı ve dinamik tutulmuştur. Çünkü bir geleneğin gerçeklik ilkesini onun tanımına göre değil de kendi tanımına göre açıklama, hem gerçekliğin sınırlarını zorlamak, hem de insanı sayısız detaylar labirentinde bellek yitimine düşürmek anlamına gelmektedir.

Modern çağın temel dinamiklerini ve arkaplanını oluşturan bu tarihî dönüşümün yüceltti değerler, insanı *inanmanın saflığından* ve *dogmatik akıldan* kurtarmayı[76], insanın eylemlerini meşrûlaştırmayı ve insan-üstü ilahî kaynağı, bir referans olmaktan çıkarmayı hedeflemiştir.

---

[74] A.C. Zijderveld, *a.g.e.*, 88; Abdallah Laroui, *İslâm ve Modernlik*, Çev. A. Karaman, Milliyet Yay., İst. 1993, 69

[75] A.Jeanmere, a.g.m. 20

[76] Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yay., İst. 1993, s.11.

Tanrı'yı denetlemek için *akıl*, evrenin büyüsünü çözmek içinde *bilim*, bu tarihsel dönüşümün başlangıcından günümüze kadar kutsallaştırılan iki değişmez kriter olmuştur. Akıl ve bilim merkezli modem söyleme göre kainat hakkında henüz bilmediklerimiz, ileride bilimin gelişmesiyle mutlaka bilebileceğimiz şeyler olacaktır. Böylece *muama*lar çözülecektir. Yeterki insan, aklını ve bilimsel yöntemi olması gerektiği gibi kullansın. Gerçekte bu fikir, dinin anlamını darlaştırma ve hurafe parentezine almayı amaçlamaktadır. Nitekim 19. asır pozitivistlerine göre dinin kaynağı insanın anlam veremediği, bilemediği şeylere duyduğu korkudur. Din insanın yaşadığı dünyayı yorumlamak ve anlamlandırmak için bilim öncesi dönemlere başvurduğu yol olup, insan zihninin son safhası olan bilim çağında geçerliliğini kaybetmiştir.

İnsan devasa adımlarla ilerleyen bilim aracılığıyla bilinmeyenleri teker teker çözmektedir. Öyleyse ilerleme çağında bilim ile din yer değiştirecek ve bütün dinler modası geçmiş bir dünyayı kavrama biçimi olarak tarihe gömülecektir.[77] *Dünyanın kutsallığından arındırılması*, toplumun rasyonelleşmesi ve modernleşmesinin zorunlu bir gereği olarak belirlenmiştir. Böyle bir dönüşümü gerçekleştirme ve başarmanın yolu, kendi epistemik kalıplarına sığmayan geleneği *akılcı* bir bilgi çerçevesinde çelişkiler yığını olarak göstermekle gerçekleşeceği bir prensip olarak benimsenmiş, ve bu anlayış değişik biçimlerde sık sık vurgulanmıştır.[78]

Akıl ve imân hep birbirini dışlayan, hiç bir ortak noktada kesişmeyen, çelişen bir tanım içine alınarak inanmanın ma'kûl sebeplere dayanmadığı gösterilmek istenmiştir. İnsanın bedenî yönüne ilişkin verileri öne çıkartan bu salt-insan eksenli dünya görüşü, modern çağın diğer belirleyici özelliklerinden biri olmaktadır. İnsan düşüncesi tarafından anlaşılabilir yasalarla yönetilen bir dünyanın yaratılması özneyle aklın, bilinç ile bilimin ilişkisini ön plana çıkartmış; böylece, modernite akılcılaştırmayla ve bunun yanında kendisini hem kendisi hem de topluma karşı sorumluluk hisseden dünya içinde bir özneyle özdeşleştirmiştir.[79] Birbirine yakın ve benzeşen

---

77 Mümtaz'er Türköne, *a.g.e.*, 48
78 A. Touraine, *a.g.e*, 230
79 *A.g.e.*, 227-228

kavramlarla anlatılan bu düşünce, insan doğası ve insana ilişkin tutumlarla evrensel bir dünya görüşünün esaslarını oluşturduğu teziyle *tarihin sonu*'nu ilan etmiş ve Hıristiyanlıkta yer alan mesihin görevini üstlenmiş olmaktadır:

Evrenselliği esas alan bu düşünce, geleneği ve dini tanımlamakla yetinmemiş, bütün kutsal değerleri ve tarihî kıstasları değiştirmeyi hedeflemiştir. Evrensel ölçekte bir değişimi gerçekleştirme, kutsal karakterli bir hedef olarak belirlenmiştir.[80] Oysa hiç bir kültür ne tamamen evrensel olabilir ne de tamamen yereldir. Modernitenin belirleyici bir kriteri olan evrensellik, aslında modern düşüncenin dünya *ölçüsünde* yayılmasını sağlamak için ürettiği bir kavramdır. Çünkü soyut insan yoktur, her birimiz bir tarihe, bir geleneğe, bir kültüre bağlı bulunuyoruz. Her insanın bağlı bulunduğu değerler vardır. İnsan tabiatında derinliğe doğru uzanan bu kökler, insanı konumlar ve meşrûlaştırır. Evrensel proje, insanı içinde yetiştiği kültür-evreninden koparmak isterken, gerçekte onu sınırları belirsiz bir gezginliğe itmektedir. Bu sınır silikliği, insanda bir geleneğe bağlanma dinamiklerinden kopuş ve beraberinde köksüzlüğü getirmektedir. Oysa ki hiç bir ilm evrensel değildir ve hiçbir ilmin evrenselliği yakalayacak boyutta gerçekliğe ulaşma imkânlarına sahip oluşundan bahsedilemez.

Buraya kadar vurguladığımız hususlara bağlı olarak modern düşüncenin temel esaslarını şöyle sıralayabiliriz:

I. Dinden bağımsız bir kültür kurmak,

II. İnsan eksenli ve salt obje bağlamında bir felsefi sistem geliştirmek,

III. Yaşama sanatının kurallarını geliştirmek,

IV. Özgür olmak ve benliği kısıtlayan engelleri kaldırmak,

V. Bu dünyanın dışında reel bir dünyanın varlığını kabul etmeyerek dünyayı *cennet*e dönüştürmeyi amaçlamak,

VI.İnsan-merkezli düşüncenin başat düşünce haline gelmesini sağlamak,

VII.Pozitif bilim ve bilgiyle evreni ve toplumu denetlemek,

VIII.Toplumun pozitif evrime uygun bir biçimde değişimini sağlamak.

---

80 M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 188.

Şimdi bu belirlenen temel esasların, fikri ilkelerin ne ifade ettiklerini teker teker açıklamaya çalışalım.

Kültür, bir toplumun ortaklaşa sahib olduğu değerlerin, ideallerin, inanç sisteminin ve davranış biçimlerinin tümü olarak tanımlanabilir. Eğer bu tanım doğruysa *dinden bağımsız bir kültür kurmak* şeklinde belirginleşen modernliğin düşünsel boyutu olarak dile getirilen bu anlayış modern çağda kendisini net bir şekilde hissettiren ikilemin sorumlusunun evrensel kültür olduğunu gösteren bir kanıt olmaktadır. Ve bu öyle bir kültürdür ki, çağımızda ister istemez ortaya çıkmasına sebeb olduğu yan etkilerle başa çıkma yeteneğini gösteremeyerek zamanın gerisinde kalmaktadır.[81] Modern kültür kısa zamanda eskimiş ve faydadan çok zarar üretmeye başlamıştır. Eğitim kurumlarında biçimlendirilen modern kültür, algılamanın, değerlerin, bilginin ve idrakın ya da davranış biçimlerinin öz kaynağı olamamıştır.

Evrensellik, insanlığı tek biçimliliğe yönelten, benzer öğelerden oluşan sistemler ve standart bir dünya yaratma yönünde gelişen akım olup ve bu akımın temel hedefleri bir bakıma insanları bağlı bulundukları esaslardan kültürel kod ve epistemik kalıplardan kopartarak *benzeştirme* işlevi görmektedir. Dolayısıyla dünyanın tek-biçimliliği, farkların silinmesi ve evrensel idealler Aydınlanma çağının yükselen değerleri olmuştur[82]. Belirleyici iktidarın, tüm insanlık için ortak değerler taşımalı *ve bunlar* geleneklerden veya bir ülkenin yerel özelliklerinden aşkın olmalıdır sözü, farklı evrenlerde ve farklı inançları taşıyan insanların kendi kimliklerini terketmeleri gereğine ilişkin bir vurguyu barındırmaktadır. İşte bu nedenle modern çağda oluşturulan kurumlar baskıcı argümanları içeren, parçalayan, sür-git bir akılcılıkla farklılaştırma, etnikleştirme yoluna girmiş, insanların elinde olmayan özelliklerini var olmanın bir gereği saymıştır.[83] Ne var ki, ırk eşitliği de dahil olmak üzere bir çok eşitlikten söz edilirken geleneklerin eşitliğinden hiçbir şekilde söz edilmemektedir. Eşitlikten kasıt, sadece belli bir toplumun geleneğinden eşit olarak faydalanma olduğu zaman, bu düşünceye dayalı üst yapalanmanın kültürel farklılıkları eritme çabasına

---

81 E. Laszlo, *a.g.e.*, 133
82 Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege Yay., İzmir, 1994, 11.
83 Anton C.Zijderveld, *Soyut Toplum*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İst.1985, 22

girmesi kaçınılmaz olup, ayrıca sadece kendisini meşruluk kapsamına alarak bütün gelenekleri dışlamakla varolmayı yoğlamaktadır.

Ortak bir tarihe sahip olmak mümkün olmadığına göre, farklı değerlere sahib toplumlara, bu ideolojiden etkilenen otoritelerin hükmüne girmiş halklara türdeşliğin zorla benimsetilmesidir. Türdeşliğin zımnî varsayımlarını veri olarak kabul edenler, aynı zamanda bunu herhangi bir çağda bütün insanlığa maletme gibi bir yanlışlığı da yapma durumuna düşmektedirler. Kültürel şekillerin düzeni bazen *koyu harflerle* okunaklı bazen de *italik* ve *karışıktır*. Gerçekte bu, halkın çoğunluğunun ve bazı durumlarda da tümünün hayatına, daha doğru bir deyişle alt-kültürlerin hâkim olduğu bir topluma genel anlamda bir üst kültürün zorla dayatılmasıdır.

Modern Çağın en önemli özelliklerinden biri de XIX. yüzyılın başından itibaren milliyetçilik kuramcılarının her *millet*in kendi *devlet*ine sahip olması gerektiği fikrini yaymaya başlamış olmasıdır. Muhtelif etnik, din ve dil guruplarından teşekkül eden toplumlar da bu fikrin etkisinin nasıl olacağı ortadadır. Üstünlüğü ve fazileti güzel amele bağlayan, böyle bir kriteri esas alan ve bu anlayış çerçevesinde oluşan İslâm toplumunun dağılmasının önemli nedenlerinden biri olan bu düşünce, modernitenin özünde barındırdığı parçalayıcı versiyonun en tehlikeli görüntüsüdür.

Aydınlanmanın entellektüel yapısında *aklın düzeni* bütün insanlar için a priori olarak iyi sayılan tüm öğeleri içerdiği görüşünün mihenk olarak alınması kuşkusuz ki her türlü felsefî ve toplumsal projenin akla ve aklılla somutlaşan rasyonel ilkelere dayanmasını zorunlu kılmıştır[84]. Çağdaş felsefede bir çok düşünür, insanı salt-düşünen akıl sahibi bir varlık olarak görmemiz gerektiğini söylemektedir. Özellikle modernliğin siyasal düzeyde ortaya çıkışını işaretleyen 1789 Fransız Devrimi'ni oluşturan *Descartes*, bunu *beden-zihin* ikilemi ile temellendirmeye çalışmıştır.[85] Zira ancak *Descartes*'tan sonra kendi ayakları üzerinde durabilen bir akıl tasarımı, yaygın kabul görmüş[86] ve aklın kendi dışındaki kaynaklara -dine- Tanrı'ya -geleneğe- başvurmadan salt-kendi yetenekleri ile kendisini, Tanrı'yı, sonra da

---

84 A. Çiğdem, *a.g.e.*, 11.

85 Genevieve Rodis-Lewis, *Descartes ve Rasyonalizm* Çev. H. Karyal, İletişim Yay., İst. 1992, 51, 52

86 Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, London 1974, 184-187.

çevresini tanımlayabileceği, buradan yola çıkarak dünyayı kurgulayabileceği anlayışı yerleşmiştir. Akıl tasarımı daha sonra *Bacon-Newton* tarafından tamamlanmış ve mekanik dünya metaforu 20. yüzyıl fiziğinde büyük değişmelere kadar modern dünyanın hâkim imajını oluşturmayı başarmıştır.

Özgürleşim, bireyselleştirme, enformasyonun yaygınlaştırılması, üretici güçlerin artırılması, buna koşut olarak tüketim gücünün yaygınlaştırılması akıl-çağının temel belirleyicileridir. Özellikle hiç bir şey karşımıza enformasyon olarak çıkan olayların anlamsızlığı kadar akl-ı selimimizi tehdit etmemekte, muhayyelemize meydan okuyup, zekâmızı istilâ etmemektedir. Bilgisayar teknolojisiyle enformasyon teorisi arasındaki insan aklının olgular kargaşasını telif etme ve mütenasib kılma konusundaki eşsiz kapasitesi tüketilmiştir. Öyleki rasyonel insan ürettikleriyle yanlız ve mutsuz kalmış bir insan durumundadır.

Birey ve toplum ilişkisi bağlamında vurgulanan eşitlik, her insanın mutlak anlamda bir diğerine göre hem konum hem imkânlar açısından aynı durumda olması, görünüşte cazibeli bir düşünce olsa bile, böyle bir dünyayı oluşturma iddiası tutarlı dayanaklardan yoksundur. Hukuk önünde eşitlik, insanı insan olarak görme ve değer verme ise geleneğin, özellikle İslâm geleneğinin yadsıdığı bir husus değildir. Modern düşüncenin bu konuda geleneği tanımlama biçimi gerçeği yansıtmamaktadır. Eşitliğe yüklediği anlamlamda, insanlar birbirine karşı daha saygılı davranmaya götüren adaleti parçalamaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Modern toplum, birey ile bireyin mensubu bulunduğu toplumun kurumsal yapıları arasında mevcut bulunan eşitsizliği, dengesizliği ve ihtilafı sergilemesi bakımından bizzat kendi doğasında eşitsizliği barındırmaktadır. Toplumun kurumsal yapısı giderek özerkleşmekte ve yalnızca kendi çıkarları için varlığını sürdürme eğilimi göstermektedir.

İnsan aklının diğer ürünleri gibi rasyonellik de, bilimsel araştırma iddialarına rağmen kanıtlanmamış bir *metafiziğe* ve *ideolojik dogmalar*a dayanmaktadır. Modern çağın başlamasından beri dinin bir bütün olarak, düşüncemizin ve davranışlarımızın gelişmesinde önemli bir karar faktörü olmuştur. İnsanların yetişme biçimi tümüyle modern bilimsel rasyonalizmin etkisinde kalmış ve onun tarafından şekillendirilmiştir. Modern insan zihninin

yönetilip yönlendirilmesi, doğrusal düşünmesi yani sebeb ve sonuç kavramları ile düşünmesi büyük ölçüde rasyonalist düşünmenin etkisiyle olmaktadır.[87] Bu anlayış aşırı şekilde optimize edilmiş bir içkincilik, ahlâkı ise menfaatın mutlaklaştırılmasından başka bir şey değildir. Her şeyden önce böyle bir anlayışda pragmatizm vardır, sadece görüneni kabul edip ondan fazlasını reddeden anlayışın sonucu, ilerideki uzun vadeli etkileri tanıyıp algılayarak onlara karşı sorumluluk duygusunu taşımamıza engel olmaktadır.

Değişimi, akılcılığın gereği sayan bu düşünce, kapalı ve dirence girmeyi engelleyen bir özelliğe sahiptir. Çünkü açık değişim, katılmaya, ister birey olsun ister tüm varlığıyla kültür olsun saygı gösterir[88]. Oysa rasyonel değişim, ancak kendi ölçüleri dahilinde kalındığı sürece saygılı olmayı garanti etmektedir. Dolayısıyla hayatı bir *oluş* dizimi, değişimi ilerlemenin olmaz olmaz şartı olarak görme, ancak belli bir kalıba uygun olduğu takdirde olumlu görülmekle aynı anlama gelmektedir.

Sadece bilimi geçerli sayan ve tabiî görüngüleri bilinebilen ve üzerinde inceleme yapılabilinecek tek obje olarak gören bu düşünce, bilimi bütünleyecek daha yüksek bir bilgiyi referans olmaktan çıkarttığından dolayı tabiatın kutsal ve manevi değerleri tahrib edilmiş ve bilimin bu anlayış çervçevesinde seyretmesi tehlikeli bir boyut kazanmıştır. Nitekim modern düşünce yüksek bir teknoloji elde etmesine rağmen daha insanî ürünler çıkaramamıştır.

Üstelik rasyonalist insan, aşktan, duyuştan yoksundur. İnsanı sınırlandırılmış bir alanla açıklama, ciddi bir biçimde *modern* çağımızın en soğuk duygusal deneyimi ve en zorlayıcı entellektüel kanıtıdır. Çünkü bilgi de, insanın sınırlılığı gerçeğiyle karşı karşıya gelmiştir. Her türlü beceri ve bilginin bir tarihi ve sosyal çıkarı vardır. Rasyonel ve pozitif bilim konusunda durum buysa, her türden olgular yığmanın, her türden enformasyonu depolamanın meşruiyyeti de zorunlu hale gelmektedir.

Toplumsal kurumlar, gelenekler tarafından değil de, akıl ve bilimsel biçimde belirlenirse insanlar daha mutlu ve onurlu yaşayabilir tezi bir

---

87 E. Laszlo, *a.g.e.*, 135
88 Paul Fereyebend, *Bilim Kilisesi*, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İst. 1991, 41.

ümniyeden öteye geçmemiştir. Ekonomiyi sırf kazanç eksenine oturtma ve bütün iştahları kabartan tüketime ilişkin *reklam* insanı ihtiyaçları çoğaltarak fakirleştirmekle kalmadı, insanın çaresizliğini her an hatırlatarak bunalıma sürüklemiş oldu.

Teknik, bir amaca ulaşmak için kullanılan yolların, yöntemlerin, araçların tümüne verilen bir addır. İnsan; teknikle geliştirilen araçlarla, genellikle doğanın gerçekleştirdiğini bir başka türlü, başka bir zaman içinde gerçekleştirdiğini elde etmek için işleyen süreci denetlemektir. Teknolojik değişimin yıkıcı etkisi altında kalan toplumların kültüründe maddî boyut giderek büyüdü, diğer kültür boyutları, bileşenleri ya da öğeleri olan dengeli, uyumlu içten ilişkilerini yitirdi[89]. Tekniğin sadece kullanımı değil, bizzat kendisi doğa ve iktidar üzerinde etkilidir. Yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidarın, bilimi ve tekniği kendi lehine kullanarak varlığını devam ettirmeyi amaçladığı görülmektedir.

İktidarın belirli amaçları ve istemleri tekniğe *sonradan* empoze edilmiş değillerdir. Onlar bizzat teknik aygıtın yapısına dahildirler[90]. Teknik her zaman tarihsel ve toplumsal tasarımdır. Onda bir toplumun ve ona hükmeden istemlerin insanlara ve diğer varlıklara ne yapmak istedikleri yansıtılmıştır. Atom bombasını üreten, nükleer santrallar kuran iktidarlar insana ve tabiata ne yapmak istiyorlar sorusunu çözümlemek derin felsefe yapmayı gerektirmeyecek kadar açıktır. Bu kadar belirgin bir amaç karşısında evrensillik tezi sırf tahrib amacına yönelik şeylerin de evrensel olduklarını kabul etme anlamına gelir. O halde denilebilir ki bir araçlar evreni olarak teknik, bu günkü aşamada insan, kendi ürettiği teknikî aygıtlar karşısında aciz duruma düşmüştür.

İnsanı; doğanın, tarihin ve toplumbilimin bir dokusu olarak açıklayan modernite, doğayı çevirmede hiç bir ahlâkî ilkeyi esas almamış ve modern bilim insanla doğayı çelişkiye düşürerek karşı karşıya getirmiştir. Öyleki modernite, insanlık adına konuştuğu iddiasına rağmen, inançsızlık, hatta insanın haricî cazibe noktası olan Allah'a inancını yitirme noktasında modern insanın tarihî süreçte bir benzeri olmamıştır. Ona göre aşkın olan, bütün

---

89 Ahmet İnam, *Teknoloji Benim Neyim Oluyor*, Alamur Yay., Ank. 1993, 24.

90 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, YKP., İst. 1993, 32.

saygınlığını kaybetmiştir. Eğer bir insanda inanç kalmışsa, bu ya insanlık tarihinin derinliklerinden gelmiş bir ilkel adet, ya da insan ruhunun yalnızlığında kalmıştır.

Evreni kutsallıktan soyutlamak ve bir madde yığını olarak görmek, söz konusu bakış açısının bir görüntüsüdür. İlkel bilincin sürekli olarak pozitif bilince doğru evrimselleştiğini prensip olarak konumlayan bu düşünce, üretim ve tüketim esasına dayalı bir *yeryüzü cenneti* kurmayı amaçlamıştır. Madde eksenli girişimciliğin katı rekabetçi ve genişlemeci doğası, teknolojik yenileşmenin sürekli ve yaygın olma eğilimi gösterdiği eğer doğruysa, bu *cennet* nükleer santralleri sebebiyle *cehenneme* dönüşecektir. Bu durumda bütün övgüler de *cehennem* adına yapılmış olacaktır.

Bilim; hakikati bulmak, o zamana kadar açıklanmamış, problem olarak kalmış noktaları açıklığa kavuşturmak, elimizdeki mevcut teorilerin noksanlıklarını gidermek, teoriyle gözlemler arasında uyuşmayan noktaların sebeplerini araştırmak, bazı deneyleri daha pratik hale getirmektir[91]. Tanımı bu şekilde yapılan bilimin kuramcısı olan insan, bu bilgiyi nasıl bir toplum, hangi insanî amaçlar için, ne adına, kimin hesabına kullanacağını bilmelidir. Bu bağlamda bilim adamının tarafsız olması ve olması gerektiğine ilişkin görüşün bir iktidar-eksenli menfaat lehine üretilmiş bir kavram olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.[92] Üstelik bilim adamı ya taraftır ya da bilimi kuşatan ekonomik, askerî, politik güçlerin etkisi altındadır.

Modern bilim sadece aklın kendi yönteminin sınırlılığını ortaya koymakla kalmamış, insanı etrafındaki dünyayı tam olarak anlayamama ihtimaliyle yüzyüze getirmiştir. Böyle yapmakla kendi meşruiyyet sorununu da ortaya çıkarmıştır. Eğer insan sınırlıysa, aklı yanılabilir ve bilgisi de tarafsız olamaz. Tarafgir ise, bilimin *doğrusu* nasıl insanın çıkarlarından bağımsız olabilir?

Aletten makinaya geçiş olarak nitelendirilen bu değişim, artık emek sürecini insana değil makinaya bağlamaktadır. Soyutlanma, emek sürecinin parçalarını bizzat kendilerinin mekânikleştirilmesiyle gerçekleşir; Öyle ki,

---

91 A. İnam, *a.g.e.*, 75
92 H. Z. Ülken, *İlim Felsefesi*, E FY. Ank. 1969, 3.

makinaya ayarlanırlar. Bu ise makinaların birbiriyle bağlantısı, zincir üzerinde emekçinin hareketlerinin ayrıştırılmasıdır. Birbirlerine bağlı makinaların özerkliği, bilgisayarlaşma ve robotlaşmayla bilgi ve emeğin örgütlenmesi tümüyle makinalaştırılabilir kılındığı zaman en uç noktasına ulaşılmış olacaktır. Ve artık insan, teknik yapı diye adalandırılabilecek bir alanda, kendisiyle doğa arasında aracılık eden bir alanda cereyan eden bir sürecin başlatıcısı değildir.[93] Böyle bir durumdan sonra insan kendisiyle doğa arasında bir yönlendirici değil, yönlendirilen ve aciz kalan bir varlık olmaktadır.

Teknolojinin insan bilinci üzerinde yarattığı derin etki ile mühendislik mentalitesine göre inşa edilen bir dünya olmuş ve böylece hayat alanları farklılaşmış, çoğulculuğa vücut veren bir toplumsal parçalanma oluşmuş ve akıl insan ilişkilerine ve kurumsal yapıya yön veren tek kılavuz haline gelmiştir.[94] Aklın verilerine dayalı ve mühendis mentalitesine göre oluşturulan projeler, sayılar ve kısa zamanda geçerliliğini yitiren ilkeler çerçevesinde, bir çok hislerle donatılmış insanı katı ve bunaltıcı bir hayata sürüklemiştir. Öyleyse modern çağı *bunalım* çağı olarak tanımlamak hiç te mubalağa değildir.

Aydınlanma düşüncesinin politikleştirilmesinin odak noktasında, *değişim-gelişme* fikri vardır. Bu fikirden hareketle bir takım engellerden kurtararak aklın yolunu açmak yeterli sayılmamış, modernliği istemek ve sevmek fikrine kayılmıştır. Gelişimci, üretici ve kendi kendine harekete geçen bir toplum organizasyonu hedeflenmiştir. Refah ve özgürlük üreten *teknisyen toplum* oluşturmak üzere çalışmak, örgütlenmek gerektiği bir prensip olarak konulmuştur[95]. Çağımızda hem *toplumsal mühendislik* hem de *teknik alanda mühendis*lerin siyasî lider olarak çıkmaları hem ilginç bir durum arzetmekte hemde araştırılmaya değer konu vasfını taşımaktadır.

Eğer modern çağda ilâhî inayet ve imânın yerini ilerleme ve profanlık almışsa, teknolojinin en güçlü kurtuluş vasıtası olarak görülmesi doğaldır. Gerçekte ise hiç bir şey insan üzerinde *bilim ve teknoloji* kadar gölge

---

93 A.Jeannıere, a.g.m. 21
94 A. Y. Sarıbay, *a.g.e.*, 86
95 N. Bilgin, *a.g.e.*, 26.

düşürmemekte ve yine hiç bir şey onlar kadar refah ve mutluluğu gerçekleştirme bir yana, insanlığın mahvını hazırlamamaktadır. Bilimin çevresel felaket gibi olumsuz görüntülerini bir tarafa bırakıp sadece kuramsal düzeyde değerlendirmek mümkün müdür? Bu aynı zamanda ilerlemeci bilimin bir olumsuz yönü, ayrıca açıkta bırakılan bilginin meşruiyyeti sorunudur.

Modern kavrayışa göre eğer bir şey ve faaliyet yarar sağlıyorsa, daha çok yarar elde etmek ve bu yöndeki çabalara ivme kazandırmak gerekir. Nitekim *William James*'e göre (1842-1910) bir şey özel sonuçlar üretmese bile bir yöntem olarak fayda sağlıyorsa iyidir. Bilim Tanrı'yı bilimsel kalıplardan sürüp çıkarmasına rağmen, Tanrı fikri ümid veriyorsa iyidir. Hem inanç hem de diğer alanlarda doğru olan, iyi ve faydalı olduğu ispat edilen her şeydir. Fikirlerin sadece düşünülmeleri hoş olduğundan dolayı değil, pratik mücadelelerde bile faydalı olduğu için iyidirler. İnanılması bizim için faydalı olana inanmak bir görevdir. Din ancak pratik faydası ile birlikte düşünülmelidir. Faydacı yaklaşımla üretilen ancak sınırlarının neler olduğu bilinmeyen, ve sonuçlarının insanlığı çok tehlikeli bir geleceğe doğru sürüklediği ekonomik ilerlemenin diğer bir hareket noktası da budur. Geleneksel tüm kültürlerin negatif ve tehlikeli olarak tanımladıkları bu hırs, engellenemeyen istek ve tutkular, başkalarına hükmetme gibi nefsin kışkırtıcı eylemleri bu yapıda sonuna kadar tahrik edilmektedir[96]. Modern toplumsal yapının ekseninde *faydacı*lığın yer alması, tezahüm ve herkesi birbiriyle öldüresiye dövüştüren karakterde ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Toplumsal rasyonalleşme, modernizmin toplumlar modernleştikçe özellikle dinsel değerler yerine aklın hakim olacağına dair öngörüsüdür. *Weber*'in formülleştirdiği şekilde, toplumsal rasyonalleştirmenin dayandığı en önemli zeminlerden biri bilgidir.[97] Rasyonel davranmak, her şeyden önce bilgiye dayanarak hareket etmektir. Bu bilgi, dinin yerini alıp, dünyayı entellektüelleştirerek onun büyüsünü bozacaktır. Oysa ki bir çok şeyin keşfedilmesine rağmen, bilinmeyenlerin sayısı azalmamış, aksine artmıştır.

---

96 Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, Endülüs Yay., İst. 1990 18.

97 A. Y. Sarıbay, *a.g.e.*, 40

Üstelik varlığı keşfetmenin güzelliği, eğer insan terkedilirse hiçbir anlam ifade etmez.

Rasyonel temellere dayalı bir bilimsel anlayışın toplumsal-siyasal örgütlenmeyi de belirlemesinin olumlu bir gelişme olduğu, insanlığın böyle irrasyonel öğelerin yapılandırdığı gerilikten kurtularak özgürleşeceği ileri sürülmektedir[98]. Bu belirleyici tavır sebebiyle bilim adamları bilimi bir zamanların Roma Kilisesi'nin Hıristiyanlığı savunduğu tarzda savunmaktadır. Bilim, beşerî ilişkilerin tamamını kendi alanı içine dahil etmiş bulunmaktadır. Bugün sıradan insan, bilim adamlarının kozmolojisine tartışmadan inanmaktadır. Oysa bütün bilimler, kaygan bir zemin üzerindedir. Hiç bir bilimsel çalışma bize dünya ile ilgili isteyebileceğimiz bilgiyi verme iddiasında bulunamaz, bulunsa bile kanıtlayamaz[99].

İnsanın oluşturduğu dünya, nesneler dünyasından çok farklı olmasına rağmen doğa-bilimlerinin belki dayanması gereken standartları insan için de geçerli saymak, oldukça gariptir. Çünkü toplumsal ve siyasal gerçeklik, insan dışında var olan bir nesnel gerçeklik değil, bir faaliyetler alanıdır. Üstelik insan, sadece bilinçten ve bilgiden de ibaret değildir. Aklının yanında zihninin, bilincinin yanında duygularının ve karmaşık iç-dünyasının varlığı da unutulmamalıdır. Tabii bir fenomeni algılamak ve onu çözümlemeye yönelmek ve evreni çözümleme biçimine ilişkin standartlara tâbi tutmak hiç bir gerçeklikle açıklanamaz.

Aristo'nun *bilgi güçtür* tanımına bağlı kalarak elde edilen güç, hem bilginin amacını hem de gerçekliği manipüle ettiği için değersiz ve yıkıcıdır. Gerçekliğin bu türedi tasavvuruna egemen olan rasyonalizm; varlığın varoluşu demek olan manevî ve ilahî boyutunu gözardı edip unutturmuş, mekanik evren görüşü canlı sistem fikrini öldürmüş, bilimsel yöntem de doğanın acımasız ve saldırgan bir tarzla tahrip edilip duyarlı dengesine tecavüzü mümkün kılmıştır[100]. Modern ve post-modern algılayış biçiminde bilginin statü ve işlevinin ciddi bir biçimde değiştiğini söylemek mümkün görünmektedir. Bilinene nisbetle bilginin yabancılaştırılması süreciyle bilginin

---

98 Robert Nisbet, *History of The Idea of Progress*, London, 1980, 179.
99 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İst. 1994, 42.
100 A. Bulaç, *a.g.e.*, 17.

satılmak üzere üretildiği ve yine bir *meta* olarak tüketildiği gerçeği yadsınmamaktadır artık. Alınıp satılabilen bir meta olarak bilgi, kendi başına amaç ve hakikate ulaşmak için bir vesile olmaktan çıkarılmıştır. Hatta bu bilgi, insanı Tanrı'dan koparmak ve O'na başkaldırmayı istemektedir.

Modernite ilk ve her şeyden önce kültürel hegemonya çağını ifade etmektedir. Bu, toplumsal çalışmaların yerini kültür savaşlarının aldığı anlamına gelmektedir. Bir düşünce ya da bir kültür tipi olarak modern uygarlık genellikle geleneksel uygarlıkların karşıtı olarak gösterilmektedir. Oysa modern düşünce ve onun doğurduğu kültür, gerçekte belirsiz bir işleyiştir. Yani gerçek anlamda olumlu olarak tanımlanamaz, çünkü onda değişmez Mutlak Varlık'tan gelen hiçbir gerçek ilke yoktur. Modern düşünce, öteki öğretiler gibi bir öğreti olarak da tanımlanamaz. O, kendi gelişim sürecinin belli bir evresinin gerektirdiği sonuçtur, dolayısıyla maddeci ve deneysel bilim onu ne duruma sokacaksa o olacaktır. Artık insanan ne olduğu, hakikatın ne olduğu konusunda karar verecek insan aklıda değildir: bu konuda karar veren bilimdir.[101]

Bilimsel bilgi olgusal içeriği bulunan önermelerle dile getirilirken, *bilimsel olmayan bilgi* ifade eden önermeler, olgusal içerikten yoksun oldukları için, sınanmaları mümkün değildir denilmektedir. Bilimselliğin ölçütü, bir önermenin anlamlı olup olmamasında yatmaktadır. Önermenin anlamlı olup olmaması ise, olgusal içeriğin bulunup bulunmamasına *dış dünyaya* ait bir içerik taşıyıp taşımamasına göre belirlenir[102]. Oysa bir önermenin bilimselliğinin ölçütü, onun olgusal olarak doğrulanabilirliği olmamalıdır. Bir teorinin sadece olgusal bir içerik taşıması yeterli görülmemelidir.

Bilginin nihai bilerleyicisi gözlem ve deney olup, gözlem ve deney de dile gelenin doğa olduğuna ilişkin pozitivist söyleme göre doğada içkin olan evrensel yasalara uyması gereken şeyler sadece doğal fenomenler değil, insan, toplum ve toplumsal fenomenler de bu yasalara boyun eğmelidirler. Bu bakış açısından anlaşılan şey: pozitivist bilim idelolojisi, bilimsel bilgi de bulunduğunu öne sürdüğü yasa ve evrensellik kodları açısından bakıldığında

101 Frıthjof Schoun, *İslam'ı Anlamak*, Çev. Muhammed Kanık, İklim Yay., İst. 1988, 44-45
102 L. Köker, *a.g.e.*, 20-22.

bir mecburiyet ve zorunluluk unsuru içerir. Gerçekte bu bilimperestlikle örtüşen ve farklı olana yaşama hakkı tanımayan, benzerliklerin altını çizen tek düzeliliği esas alan bir bakış açısıdır.[103]

Modern düşüncenin diğer bir parametresi olan hümanizm-insanîlik-insana ait, insanla ilgili, hatta bazen insana ilişkin özelliği gösteren bir düşünce yönelimidir. İster mutlak olarak ateist hümanizmde *-Comte-Feurbach-Nietzcshe-Sartre*'de olduğu gibi- isterse gevşek hümanizmde olsun, insanı sadece bir biyolojik bir tür değil de, en yüksek bir değer olarak kabul eden, her şeyin merkezine insanı yerleştiren, insanî verilere dayanan bir dünya esas alınmaktadır.

Bu felsefî akımın kökeni, antik kültürdür. Bir başka deyişle antik kültürün düğümlendiği yer olan İtalya'dır. Ortaçağ düzenine bir tepkiyi yansıtan bu düşünce, ilkin ve dar anlamıyla antik Literatür -yazılı eserler-üzerindeki daha çok filolojik eserlere verilen ad; aydınlanma ile birlikte modern insanın yeni hayat anlayışı olarak algılanmıştır[104]. Dini, dünya tasarımından ayıran bu felsefî akım, aydınlanma düşüncesinin en başta gelen kültürel kökenidir.

Hümanist düşüncenin öncüleri *Francesco Petrarce, Giovanni Bocoacicio, Micheld Montaigne,* v.b. insan doğasının ne olduğu üzerinde durmuşlar ve insanı doğanın bir ürünü olarak görmüşlerdir. Hıristiyan olmaktan daha çok, pagan olan bu düşünürler: Antik dinler, insana en büyük değer olarak bu dünyadaki yaşayışı öğretmişlerdir. *Reel değer olarak bu dünyayı esas almak, Hıristiyanlık dininin sunduğu yaşayıştan daha erdemli ve güzeldir*[105] demişler ve antik düşünceyi daha üstün görmüşlerdir.

Ondördüncü ve onaltıncı yüzyıllar arasında bu kavram, *insan tabiatının en geniş anlamda yüceltilmesi* karşılığında kullanılmış; onsekizinci yüzyılda *Jean Jacques Rousseau* ile politikleştirilmiş[106], ondokuzuncu yüzyılda

---

103 H.Arslan, *a.g.e.*, 13-14; İlyas Ba- Yunus, *Niçin İslâm Sosyolojisi*, Çev. İ. Güner, İst. 1988, 44

104 Zekiyan Boğos, *Hümanizm*, İnkılap ve Aka Yay., İst. 1982, 17; M. Gökberk, *a.g.e.*, 13-15, 191; Jacques Le-Goff, *Ortaçağda Entellektüeller*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yay., İst. 1994, 196-198.

105 M. Gökberk, *a.g.e.*, 188.

106 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, Adam Yay., İst. 1989

pozitivist bir boyut kazanarak modernitenin temel parametrelerinden biri olmuştur.

Hümanizmi bir tarih çağının ve manevî bir tutumun ifadesi olarak gören *George Voig*, *Aydınlanmayı* bir çağın ve tutumun, insanlık değerlerinin yüceltilmesinin ve geliştirilmesinin en belirgin başlangıcı saymaktadır[107]. Bir Hıristiyan -hatta papaz- hümaniste göre ise, insan çeşitli etkinliklerle Tanrı'nın yaratıp kendisine armağan ettiği bu dünyayı daha güzel ve yetkin hale getirmek için onun sınırsız kudretinden yardım alır. Dünyada yetkinlik ve güzellik onun tarafından gerçekleştirilir[108].

İnsanı ve insanlığı yaratıcı gücün ürünü olarak görmek, toplumun insan iradesiyle değişeceğine inanmak, günümüzün en yaygın siyasî ilkelerinden birisidir[109]. İnsanın iradesini *kudret* olarak tanımlamak ve anlamak, bu siyasî ilkenin olmazsa olmaz şartı olarak görmektedir. Halkın sesini, Tanrı'nın sesi olarak kabul eden, üst insanı iyi ve kötünün yaratıcısı olarak gören *Nietszche*'nin[110] cüret felsefesi yeryüzünü reel kabul etmeyi ve dünya-ötesi umutlara bağlanmamayı önermektedir. Ona göre insan Tanrı'ya haddini bildirmek için kudretini göstermelidir. Cüreti mutlaklaştıran böyle bir düşüncenin kesinlikle insandan bağımsız, insanın itaate zorunlu olduğu egemen varlık olarak değil, o bu görüşüyle: Tanrı öldü, yaşasın insan' sözünü haykırır ve sadece insanî-tanrının gelişini zaferle müjdeler.

Jean Paul Sartre[111], insanın hür olmasını Tanrı'nın olmamasına bağlamaktadır. Tanrı yoksa insan hürdür. Çünkü terkedilen insan ne kendisine ne de dışında birisine bağlanma imkânı bulamıyor. Birbirinden farklı iki varlık türü kabul eden *Sartre*, *insan kendisi için varlık* olarak tanımlıyor. Kendisi için varlıkta *varoluş* özden önce gelir, kendisi için varlıkta varoluşun özden önce gelişi, insanın hür olmasının gereğidir. Şayet Tanrı'nın varlığı kabul edilirse, o zaman insan kavramı Tanrı'nın zihninde

---

107 M. Gökberk, *a.g.e.*, 188-190.

108 Z. Boğos, *a.g.e.*, 25.

109 Ş. Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İletişim Yay., İst. Ts. 113.

110 F.Wilhelm Nietszche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Osman Derinsu, Varlık Yay., İst. 1973, 101.

111 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Yazko Yay., İst. 1993, 61, *l.Existentialisme est un Humanisme*, Paris, 1960, 36, Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*'nden naklen.

gerçekleşmiş olur. Böylece insan ilahî zihinde bulunan belli bir kavrama göre gerçekleşir. Oysa *insan önce var olur, sonra tanımlanır*[112] demektedir.

Madem ki insanı tanımlayacak Tanrı yoktur, o halde insan hiçbir destek almaksızın her an kendisini varetmeye, gerçekleştirmeye mecbur edilmiştir. Tabiatını meydana getiren insan, kendi projeleriyle gerçekleşir. Öyleyse insan, ilkin bir projedir. Tam bir hürriyet içerisinde kendisini yaratır[113]. Ona yol gösterecek hiç bir değer yoktur. Sadece insanın başkalarıyla olan ilişkileri, çözümlenecek problemleri vardır.

J.P.Sartre, yalnızca insanda *kendinde varlık* değil, evreni de *kendisinde varlık* olarak nitelendirir. Bu *varlık* mahiyeti itibarıyla *şuurun* teşkil ettiği *kendisi için* diye isimlendirdiğimiz varlık tipine kelimenin tam anlamıyla zıt, fakat bir bakıma da onun simetriği diyebileceğimiz bir oluşa sahiptir. Bu terim, *Kant*'ın felsefesinde bilinmekte olan şeyin -fenomenin- bilgimiz dışındaki asıl halini tanımlayan varlık sahasını işaret etmektedir[114].

Ateist düşüncede insanın mutlak hür oluşuna ilişkin görüş, bazı problemleri içermektedir. Örneğin *Sartre*'de, varoluşun özden önce gelişi, durum değişmesi, küllî insan kavramının reddi anlamındadır. Oysa ontolojik anlamda bir öz olmadan varoluş gerçekleşemez. Projesiz seçme ve harekete geçmenin mümkün olmadığı fikri doğrudur. Fakat bu projeleri acaba insan nasıl kazanıyor? Örnek olabilecek tümel bir insan kavramını yadsıyor, diğer taraftan bir insan kendisini seçerken, bir insan türü oluşturduğu için diğer insanlardan da sorumlu olduğunu söylüyor. Oysa bu küllî bir insan kavramını kabul anlamını taşır[115]. İnsan seçmede hür ama, herşeyi seçmeye muktedir değil. Sözgelimi varolmayı seçemiyor...

İnsan hürriyetinin başka limitleri yoktur[116] sözü, hürriyetin başlangıç ve sonunu dışarıda bırakıyor. *Hürriyet*i değer için tek kaynak olarak sayan *Sartre*, değerleri kişinin hür seçiminin bir neticesi olarak görmektedir. Değerlerin sistematik bir bütünü olarak *ahlâk*ı da rölatif bir anlayışla

---

112 J.P.Sartre, *a.g.e.*, 18-22.
113 *A.g.e.*, 18-22.
114 Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Us'un Eleştirisi*, Çev. İ.Zeki Eyüboğlu, Say Yay., İst.1994, 205-222; Charles Moller, *Tabiat Üstünün Bilinmezliği*, Remzi Kitabevi, İst. 1969, 32.
115 N. Öner, *İnsan Hürriyeti*, 45.
116 J.P.Sartre, *a.g.e.*, 24.

karşılamaktadır. Hürriyet herhangi bir dış sebep, kaide ve değerler bütünüyle sınırlandırılmadığı gibi bizzat kendisi bu kaide ve değerlerin temelinde bulunmaktadır. İnsanın bu terkedilmiş oluşu, diğer insanlardan da sorumlu oluşunun anlamı: *İnsan kendi değerlerini kendi yapar* demektir. Tanrı'ya bağlı olmayı yerme, bu düşünce biçimi Aydınlanma devri filozoflarının oluşturdukları fikir ikliminin bir sonucudur.

İnsana herhangi bir dış etkenin ve zorlamanın olmaması anlamında serbestlik tanıyan bu fikir, insanın iradî olarak bir eylem yapması, bu eylemi başka insanlarla gerçekleştirirken bireysel değil de toplumsal bir faaliyetin içinde yer alması[117] olarak şekillenir. Öz olarak vurgulanan, insanların yaptıkları eylemler aracılığıyla ortak mutluluğu gerçekleştirme insanın Tanrı'dan koparak iyi ve güzeli bizzat kendisinin yapması, özgür olmak kendi kendini belirlemek, kendi özeğilimlerinin belirleyici güdüsüne sahip olmak ve dış faktörlerden etkilenmemek olarak tanımlandığına göre şunu sorabiliriz: Acaba birey tek başına neyin önemli ve önemsiz olduğunu nasıl bilecek? Eğer insanın bunu bildiği söylenirse bu total bir narsizmdir, kendi kendini yıkıcı bir nitelik taşır. Böyle bir durumda insan sadece kendi gözünde doğru ve otantik olabilir.

Toplumsal siyasal örgütlenmenin rasyonel temeller üzerine kurulması ideali,
A. Comte'un pozitivizmi fomüle ediş biçimiyle iktidarı vurgulayan bir içerik kazanmıştır. O, *pozitif* kavramını *ilâhîyat* ve *metafizik* felsefeye karşı kullanmıştır. Pozitif felsefe ise pozitif veya deneysel ilmin ortaya koyduğu şeylerin sentezini konu olarak araştırır. Ve bu, insan zekasının vardığı son felsefedir. İlk ve son sebepleri hiç nazara almadan tabii fenomenleri ve tabii kanunları değişmez kanunlara bağlı kalarak açıklamaktır. Pozitif felsefeye değer kazandırmak için sosyal olayları inceleyen bir ilmin kurulmasının zorunlu olduğunu söyleyen *Comte*, deneysel sistemin son aşamasının bu ilimle tamamlanacağını ve böylece *çağdaş felsefe sistemi*nin de kurulmuş olacağına inanmaktadır[118].

---

117 L. Köker, *a.g.e.*, 70.
118 Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, MEBY. İst. 1986, 15-17.

Pozitivist düşüncede insan zekası asıl yaratılış ve şeylerin gerçek sebeplerini bilmeye elverişsizdir. Gaye; olayları meydana getiren sebepleri incelemek değil, olayların meydana geliş şartlarını incelemek ve aralarındaki normal ilişkilerle benzerlik, sıralanış biçimlerine göre birini diğerine bağlamaktır[119].Mümkün olan tek bilgi, bilimsel bilgidir. Güç ve başarıyı mutlaklaştıran filozof, menfaatlerin ayrılığa değil, *büyük varlığa* hizmet eden tâbilerin, başkası için çalışma erdemiyle bütünleşeceğini ileri sürmektedir[120].

Pozitivizm, önceki dinlerin geçersiz hale geldiğini, bunların son insanlık dinine giriş için birer hazırlık safhası olduğunu kabul eder. Pozitivizm, evvelki çeşitli dinlerin karşılıklı zıddiyetlerini, herbirinin ortak bir şekilde koydukları esasları kendi sahasında tesis edip, yetersiz olan dinlerin ayırıcılıklarından kurtarıp, insan ilmiyle her bir kısmın birbirlerine bağlı bulunduğu ortak gayeye özgü tezahürlerden ibaret olmak üzere karşılıklı olarak bölünmeyi kabul etmeyen[121] *düzeni* gerçekleştirmektir. Bu birliktelik, çeşitli eğilimlerin tâbi olabilecekleri bir hisle yükümlü tutar. Zira bunlar hakim bir insiyaka tâbidirler, eğer böyle olmasaydı beşerî düzen imkânsız bir hale gelirdi[122]. Şahsî yanılgılardan kurtarmak için yapılması gereken şey, kendi ilkesine aykırı eğilimlerin tamamen feda edilmelerini istemeyip, bunların yalnız hâkim hisse tâbi olmalarını gerektiren şeyi gördüğümüz zaman, kolaylıkla ortadan kalkacaktır. Bu dinin ahlâkı ilkesi *başkası için yaşamak olup,*[123] bu gerçek doğrultusunda gayreti ve eğilimleri teksif etmek suretiyle pozitivizm, muhtelif şahsî insiyaklarımızın ve yüksek melekelerimizin daima istinad ettiği maddî hayatımıza elzem olan her şeyi sağlayacak ve bizi tatmine ulaştıracaktır.

Comte'a göre bugün zihinlerde bulunan ayrılık, teolojik metafizik ve politik felsefe gibi birbirleriyle uzlaşmayan üç yarı felsefe sisteminin bir arada bulunmasından ileri gelmektedir. Oysa bu üç felsefeden yalnız birisi gelişmekte, diğer ikisi ise gerilemektedir. Düşüncede pozitif felsefenin hakim olmasıyla birlikte ihtilaf ve çalışmalar ottadan kalkacak ve evrensel barış

---

119 *A.g.e.*, 25; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İst. 1986, 16.
120 Comte, *a.g.e.*, 16-24.
121 Comte, *a.g.e.*, 6-7.
122 *A.g.e.*, 9.
123 *A.g.e.*, 6-10.

gerçekleşecektir. Oysa görüyoruz ki çağımızda bilim oldukça ilerlemesine karşın, yani bilim hakim olduğu halde ihtilaflar ve çatışmalar bitmemekte, hatta gün geçtikçe daha çok parçalanan ve ayrılan dünya ile karşılaşıyoruz, evrensel barışta ancak belirleyici iktidarlar lehine olduğu zaman bir anlam ifade etmektedir.

Dinin gereğine inanan *Comte*, *insanlık dini* kurarak, bu dinin ilkelerini *prensip olarak aşk, temel olarak düzen, amaç olarak ilerleme* şeklinde belirtmektedir[124]. İnsanın toplumsal bir düzende aşk ve sevgiyi esas alarak kendini feda etmesi, insanlığa hizmettir ve ibadettir. Böylece tanrılaştırılan *insanlığın* yükseltilmesi ve yüceltilmesi için, insanlığın simgesi ve tasviri olan kadına ibadet edilmelidir. Sahte ile doğruyu ayıran çizginin *insanlığa tapınmak* olarak çizilmesinin bu güne çok anlamlı bir göndermesi var. Modern toplumun pratiğinde bir yargı durumuna gelen fikri esaslardan bir tanesi de budur.

Kuralları belli olan ve bu kurallara göre işleyen fizikî alanı topluma uygulayarak toplumsal yasaları keşfetme eğilimi, özellikle *Durkheim* (1858-1917) ile birlikte ivme kazanmıştır. Toplumsal özellikleri bilmsel çalışmalar vasıtasıyla ve bilimsel yöntemler kullanarak çözümleme hevesi modern çağın diğer bir *kalıbı* olmaktadır[125]. Dini bilimsel akıl tarafından aşılması gereken sadece bir batıl inanç manzumesi olarak görmek modernliğin düşünsel boyutlarından birisidir. Oysa önem ve anlamlandırma üzerindeki düşüncelerimiz neyin önemli ve neyin değerli olduğuna ilişkin görüşlerimiz ve toplumda etkin bir biçimde varlık gösteren kutsallık korkusu ve buna ilişkin tüm anlamlar, dinlerin inanç esasları tarafından oluşturulmaktadır.[126] Toplumu somut, nesnel, çok net sebeplerle açıklamaya çalışan, aklı tamamiyle belirleyici gören bir çok düşünür, bir mühendis edasıyla yorum yapmaktadır.

Durkheim'in öğretisi bize toplumun dini ibadet yoluyla kendi gizli *imajına* taptığını söyler. Uluscu bir çağda ise toplumlar böyle bir kamuflajdan sıyrılarak pişkinlik ve açıklıkla kendilerine tapınırlar. İster şiddetli isterse

---

124 *A.g.e.*, 75.
125 Hans Freyer, *İctimaî Nazariyeler Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, İkbal Mat., Ank. 1977, 130-140.
126 E. Laszlo, *a.g.e.*, 136

nazik olsun toplumun kendi kendine tapması, Tanrı fikri aracılığıyla toplumun gizli bir biçimde kendine saygı duymasından çok, artık açıkça kabul gören ve topluca yapılan bir tapınmadır. Toplum artık tapınmak için dinî semboller kullanmıyor, onun yerine modernliğe elverişli, kendi çarkını döndüren bir üst kültür, kendisinin idame ettirdiği, koruduğu ve yeniden canlandırdığını sandığı bir folk kültürden ancak stilize ederek aldığı türkü ve dansla kutlama törenleri yapmaktadır.[127]

Evrimci bir bakış açısına sahib olan *Durkheim* toplumları iki kategoriye ayırmaktadır. Mekânik toplumsal dayanışmaya dayanan geleneksel toplumlar ve organik toplumsal dayanışmaya dayanan modern toplumlar. Bu bölümlemeyle kastettiği şey, homojen ve geleneksel toplumsal yapının bir ifadesi olan din, bu yapının, yerini toplumsal katmanlaşma ve ayrışmaya bıraktığı modern toplumlarda yok olmaya mahkumdur.[128] *Durkheim*'in kuramında bizi ilgilendiren husus, dini düşünsel ve kuramsal boyutu bir bütün olarak tanımlamasıdır. Bu tanımın anlattığı şey, semboller sistemi ile belli bir toplumsal yapının ifadesi olan ve dini var eden, bu sembollerin arkasındaki kurumlardır. Ve bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Durkheim'in ortaya attığı teori dini şuurun evrenselliğini açıklayamamaktadır. Dini şuuru, bireyin içinde yaşadığı toplumu aşmakta evrensel nitelikte bağlar ve toplumsal birlikler oluşturmaktır. İlahi dinlerin inzal edildiği tarihi ortam düşünüldüğü zaman vahyin, mevcut toplumsal ideallerle çok kere çatıştığı bilinmektedir.[129] Tevhid inancının öncüleri olan her peygamber toplumlarda ciddi anlamda kökleşmiş ve kabul görmüş, yanlış ve her türlü olumsuzluğa karşı mücadele vermişlerdir.

Dini *Durkheim* gibi tanımlayan *Weber* dinin modern öncesi toplumların dünya görüşünü oluşturduğu tezini savunmaktadır. *Weber*'in düşüncesinde dünya görüşünün değişmesi ve toplumsal değişim birbirini izlemektedir. Bir başka deyişle o tarihsel değişmeyi rasyonalizasyon süreci olarak tanımlamaktadır.[130] Dolayısıyla hem *Durkheim* hem de *Weber* din ve toplumu maddi koşullar çerçevesinde açıklamaktadırlar. Gerçekte bu her iki düşünce

---

127 E. Gellner, *a.g.e.*, 107-109.
128 N.Mert, *a.g.e.*, 20
129 J.Hick, *Philosophy of Religion*, New-York, 1965, 32
130 *A.g.e.*, 21

de dini bir tarihi dönemle sınırlandırma ve kurumsal dini tanımlayarak hataya düşmektedirler.

İnsanı toplumun bir dokusu, onun hayatının bu sosyal yapı içinde tayin edildiğine ilişkin görüşü genelleştirmek gerçeği yansıtmamaktadır. Eğer dinin bir şekli ortadan kalkarsa onun yerini almak üzere başka bir dini davranış şekli yükselir. Diğer davranış şekilleri dinin yerine getirdiği işleri üstlenirler. Üstelik ilâhî dinler bağlamında ibadetleri böyle değerlendirmek hatalıdır. Tanrı'yı tamamıyle inkâra dayanan veya kabul etmekle birlikte insanı daha öncelikli sıraya koyan, dini toplumsal bir olguya indirgeyen modernite için bu doğrudur.

Netice olarak diyebiliriz ki, böyle heterodoks bir düşünce karşısında konumlanmış biçimimiz, sivil ve siyasî ahlâkı yitirmeden, siyasî kurtuluşu hayatın nihaî amacı haline getirme tehlikesine düşmeden kendi özgün kaynaklarımızı esas olmak üzere geleneğimizi sağlam bir biçimde anlamaya çalışmaktır. Çünkü modern deneyimin, İslâmî bilincin geleneksel içeriğini boşaltmakta olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte kutsal tarihî İslâm toplumunu şekillendiren Muhammed (s.a.v.)'in tarafından hem varoluşsal hem de aşkın anlamda temsil edilmiş olan İslâm'ın hakikati *kopuk ve soyut* kuramlarla ilişkilendirilemez. Soyutluğa düşmeden aşkın, dünyevîliğe yuvarlanmadan tarihî, devlet merkezli olmaksızın *siyasî* olan İslâm'ın tarihî şahitliğini hiç kimse görmemezlikten gelmemelidir.

II. TARİHSEL DEĞİŞİM ve İSLÂM

2.1. Tarihsel Dönüşümün İslâm Toplumuna Yansıması: Modernleşme ve Değişim Sürecinin Adlandırılması

Onyedinci yüzyılda meydana gelen teknolojik birikimin sebep olduğu ekonomik büyüme, toplumları, adına modernleşme dediğimiz, kurumsal ve kültürel bir değişim sürecine sokarak, etkileri dünya çapında görülen yeni bir hayat tarzı ve sosyal örgütlenme biçimi meydana getirmiştir.[1] Bu değişim tüm geleneksel sosyal düzenleri beklenmedik bir şekilde altüst etmiş ve günlük hayatın samimi ve şahsi ilişkilerinin yönünü değiştirmiştir.

Modernleşme, Batı uygarlık merkezinden doğan yeniliklerin diğer toplumlara yayılma sürecinden başka birşey olmadığına göre yeniliklerin yayılması sonuçta, bu toplumlarda geleneksel yaşam tarzından daha karmaşık, yüksek teknolojik ve hızla değişen modern yaşam tarzına doğru bir dönüşümü gerçekleştirme olmaktadır. Ne var ki bu tarihi değişimin dönüşümü hedefleyen amacı İslâm toplumunda farklı bir şekilde okunmuş ve agılanmıştır. Özel bir görüş doğrultusunda özel bir topluma benzeşme olarak adlandırabileceğimiz bu değişimin dili, İslâm toplumunun temel esaslarıyla çatışan bir karakterdedir. Nitekim İslâm toplumunun değişim sürecine girişinde kişisel ve iletişimsel değişiklikler önemli derecede rol oynamış ve değişimi gerçekleştirmede etkin bir görev üstlenmişlerdir.[2]

İslâm dünyasında modern düşünceden ilk etkilenimlerini daha önceki yüzyıllara götürmek mümkün olmaktadır. Osmanlı'nın 1483'te Viyana kapılarından geri dönmesiyle başlayan, daha sonra mağlubiyetlerin kronikleşmesi şeklinde süren ortam reformist hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ne var ki bu doğrultuda alınan kararlar sürekli olamamış, dengelerin zımni faaliyetleri ve kopuşu sağlayan dili peşpeşe gelen gerilemelere neden olmuştur. İmparatorluk sistemini yeniden ihya etmeye yeltenen reformcu-yönetici bir çizgi olmasına karşın yenileşme faaliyetleri varlığını istenildiği şekilde sürdürememiştir. Reformistlerin en ünlüleri hiç şüphesiz *Köprülü* ailesinden gelmiştir. *Sadrazam Köprülü Mehmet Paşa*

---

[1] A.Y. Sarıbay, *a.g.e.*, 85; K. Canatan, *a.g.e.*, 11; A. Giddens, *a.g.e.*, 9

[2] K.Canatan, *a.g.e.*, 29-30

1656'dan sonra bu makama gelmiş ve birtakım yenileşmelerin gereğini dile getirmiştir. Böylesi bir yaklaşım daha sonraki *Hüseyin Köprülü* (1644-1702), *Damat İbrahim Paşa* (1718-1730) ve benzerleri tarafından sürdürülmüştür. Bu eğilimlerin zirvesi ise yeni bir düzen kurmak için büyük çaba sarfeden *III.Selim* (1789-1807)'in programında net bir şekilde görülmektedır. Onsekizinci yüzyılın ilk yarısından itibaren modernleşmenin somut bir şekil aldığını görürüz. Bu yüzyılın başlarında ileriki gelişmelere başlangıç sayılabilecek ilk hareket, bir etkilenmeden daha çok bir karşılaşma, bir temas olarak görülebilir. İlk karşılaşmanın belirtilerini bir iç yenilgiye dönüştüren sarsıntı ve özgüven kaybı, İslâm'ı suçlama tutumları biçiminde tezahür ettiğini söyleyebiliriz.

İslâm düşüncesinde değişim iki şekilde ele alınmaktadır:

I.Toplum, fesat ve bozulma olalarak nitelendirilebilecek şekilde inanç ve amelden saparsa ki, bu durumda belli bir süreçte toplum çözülme diye adlandırılan bir sonuca ulaşır;

II.Toplumun imân ve amel bütünlüğünün adlandırılması olan ideale koşması için yeni bir çabaya giriştir ki, bu durum ıslah ve tecdid olarak adlandırılmaktadır. Batı'ya yönelmenin temelinde, çözülme ve tökezleme katmanına giren toplumun gerekli islahatlarla ideale kavuşturma isteği yatmaktadır. Başlangıçta islah edici bir yöne sahibolan değişim daha sonra İslâm toplumunu ideallerinden koparan bir mahiyette olmuştur. Nitekim 19. asırda İslâm dünyası modern düşüncenin belirlediği bir tarih dönemine adım atar. Sanayi inkılabı ile birlikte küçülmeye ve küreselleşmeye başlayan dünya, bilim ve tekniğin yardımıyla dünyanın çevresinin hızını değiştirmeye sebep olmuştur. Değişen sadece teknoloji değildir. Siyasi organizasyonlar, hayat tarzları, toplum ilişkileri ve en önemlisi de insanın dünyayı kavrayış biçimidir.[3] Bu değişimi gerçekleştiren anlayışın maddi yönden elde ettiği üstünlüğe bağlı olarak gösterdiği baskıdan kurtarmayı amaç edinen İslâm toplumu bazı olumsuzluklar nedeniyle tamamem İslâmi gelenekten kopma sonucuyla yüzyüze gelmiştir.

---

[3] Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İst., 1994, 47

Modern düşüncenin alternatif olarak kabul edilmesini gerektiren bu durum, önce orada olup bitenleri öğrenme zarûreti şeklinde karara bağlanmış olmalı ki, bu düşüncenin doğuşunu gerçekleştiren yerlere sefirler gönderilmiş ve bu sefirler kanalıyla temas kurulmaya çalışılmıştır. Ne var ki ülkenin toplumsal, siyasal ve ekonomik hayatında gerekli, kalıcı ve köklü tedbirler almak yada modern düşüncenin dünyayı kavrayış biçiminin nasıl olduğunu anlamak yerine daha çok gelişmeler fantastik düzeyde seyretmiştir.

Böyle olmasını gerektiren değişik faktörlerden bahesetmek mümkündür. Avrupa'nın yayılma siyaseti karşısında o kültür bölgesinin bağımsızlığını koruyup koruyamaması, ulemanın konumu ve geleneksel evrende idari kurumlarla olan ilişkinin mahiyeti, İslâmi eğitimn gösterdiği gelişme, modernleşme süreci başlamadan önce teşekkül eden kültür,[4] etkileşimin siyasi ve kültürel anlamdaki ivmesi gibi hususlar bu faktörlerden birkaçını oluşturmaktadır. Bu sebebler çerçevesinde modern düşüncenin etkisinin farklı ülkelere göre az veya çok olduğunu söylemek doğru olmakla birlikte, bu etkiden hiçbir ülkenin kurtulamadığı da ayrıca vurgulanması gereken bir gerçektir. Çünkü ortaçağ sonlarına doğru İslâm dünyasında fikri hayat önemli bir gerileme, hatta tam bir durgunluk göstermiştir. Özgün olmayan, şerh ve haşiyelerle varlğını sürdüren ilmi çalışmalar, derin bir ilim ihtiva ettiği görüntüsünü verseler bile, var olanı tekrar etmekten başka bir özellik taşımamaktadırlar.

Bütün İslâm ülkelerinde modern düşüncenin etkisiyle kurulan kuramlara, özellikle eğtim kurumlarına karşı çıkmada önemli bir ölçüde benzerlik görülmektedir. Böyle olmasının nedeni özellıkle daha önce verilen eğitimin, İslâm toplumunda oluşturulan kültürel evrene ve bilgi biçimine bağlı olarak ulaştırılan zihni durum ve olayları algılama biçimindeki müşterek özelliklerdir. Tavrın daha gevşek bir sürece girmesiyle birlikte başlayan teorik yaklaşımları iki başlık altında özetlemek mümkün olmaktadır.

I.Müslümanlar için gerekli olan çağdaş bilgi, sadece pratik ve teknolojik alandadır, saf düşünce alanında Batı'nın fikri buluşlarına ihtiyaç

---

[4] Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev. A.Açıkgeç, M.Hayri Kırbaşoğlu, Fecr Yay. Ank. 1990, 129

yoktur. Hatta böyle bir bilgiden müslümanlar sakınmalıdır. Çünkü bunlar müslümanın zihninde şüphe ve tereddüt uyandırabilir;

II. Müslümanlar hiç çekinmeden her alanda bilgi elde edinmeleri gerekir.[5]

Osmanlı toplumunda genel olarak birinci görüş kabul görmüş, çünkü *ulema* halkın zihninlerini eğitimle çağdaşlaştırmaya tepki göstermiştir.[6] Ne varki böyle bir tutumun hemen hemen ne olacağı düşünülmeden tekniğin yapısına yüklenilen özne fen olsa bile, böyle bir ilişkide aynı şeyin dolayımlı olarak gerçekleşeceği anlaşılamamıştır. Ayrıca modernleşmenin öncüleri olan siyasiler, toplumda ortaya çakacak çatallanmayı önlemek için düalist bir dil kullanmışlardır.

Hem geleneğe hem de çağdaşlaşmaya gönderme bulunan iktidarlar, bir taraftan İsam'ı öğrenmenin gereğini vurgularken bir taraftan fiili olarak gerçekleştirilen eğitim kurumları yaygınlık kazandıracak ve bunlar desteklenerek geleneksel anlayış ile kopma noktasına gelen bir ortamın oluşmasını sağlamışlardır. Bu anlayışın gelişmesinde pekiştirici bir etki olan şu hususu da vurgulamak gerekir. O da şudur: Böyle bir reformun nedeni: İmparatorluğun bütünlüğünü tehlikeye sokan iç ve dış tehitlere karşı koyabilme anlayışıdır.[7] Dolayısıyla savunmaya yönelik olarak nitelenebilecek bu çağdaşlaşma, çağdaş bir ordu kurulması, yönetimin rasyonelleştirilmesi, bürokrasinin yeniden düzenlenmesi ve bunları gerçekleştirmede etkin rol oynayacak eğitim kurumlarının kurulması ve dolaylı olarak merkezi iktidarın sağlamlaştırılmasını hedefleyen bir dizi kurumsal yeniliklerdir.

Toplumun geleneksel yapısını bozmadan çağdaş *faydalı* teknolojinin alınabileceği görüşünü *Fazlurrahman*, safdillik olarak tanımlamaktadır.[8] Bu standart yaklaşım hala kabul görmekle birlikte, bugün bu görüşün etkinliğini önemli bir ölçüde yitirdiğini söylememiz gerekmekedir.

Toplumun kültürel bütünlüğünü sağlamlaştırma çabalarına eklenilen siyasi, teknolojik, bilimsel ve bunlara uygun bir şekilde toplum

---

[5] Fazlurrahman, *a.g.e.*, 133-134
[6] *A.g.e.*, 134
[7] Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeololji*, Çev. Eli Levi, İletişim Yay. İst. 1986, 46
[8] Fazlurrahman, *a.g.e.*, 138

çağdaşlaşmanın teklifi de, en az diğeri kadar tutarsız ve çelişkileri barındıran bir görüştür.[9] Ondokuzuncu yüzyılın son yarılarında çağdaşlaşmayı savunan *Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali,* vb. İslâm'ın ilme olan olumlu tutumunu dile getirecek tabiata zarar vermeden araştırmanın teşvik edildiği teziyle bunu savunmaya çalıştılar.[10] Bu düşünürler, Allah'ın sanatı olan evreni anlamının Kur'ân'a aykırı olmadığı ve bunun ortaçağ döneminin sonlarına doğru ihmal edildiği, Batı'nın bu gelişmeyi İslâm düşüncesinin etkisiyle gerçekleştirdiği, dolayısıylı ihmal edilen gerçeğin yeniden hayata geçirilmesi gerektiği[11] tezlerini ileri sürmüşlerdir.

Bu düşünürlerin anlayışları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bilim ve dinin ilişkisi kanusunda, *Abduh,* modern bilimin dinle değil, gelenekle çatıştığını ileri sürerken, örneğin *N.Kemal,* tabiat kanunlarının değişmeyeceğini hiç kimse ispat edemiyeceğine göre, bunların ezeliyetini kabul etmenin yanlış olduğunu söyleyerek böyle bir görüyşe iltifat etmemiştir. *S.Ahmed Han* ise Kur'ân'ın çağdaş bilime bütünüyle uyum gösterdiğini vurgulayarak, Kelâm ilminin dayandığı ve ileri sürdüğü iddiaların yanlış olduğunu, yeni bir Kur'ân kelâmının oluşturulması gerektiğini ileri sürmüştür.[12] Aslında bu görüş; alemi yaratan Allah'ın, aleme müdahale etmediği ve aleme yerleştirilen kanunların alemi idare ettiği esasına dayanır ki, bu, tamamiyle Kur'ânî anlayışla çatışmaktadır.

İslâm toplumunun parçalanmasıyla birlikte modernleşme, yeni boyutlar kazanmış ve böyle bir karaktere bürünen yapı, modern düşüncenin toplumsal ve fikirsel bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak göstermiştir. Bu hedefe ulaşmada radikal bir biçimde tarihle, gelenekle bağları koparmak mümkün olacağı düşünülmüş ve bu, *değişme* yada *modernleşme* olarak[13] adlandırılmıştır. *H.Z.Ülken,* "*Batı kültürü önce ekonomik-siyasî alanda, sonra bütün değerler alanında dünya görüşü olacak şekilde genişlediği zaman, 16. yüzyıldan sonra onun gelişme hızına ayak uyduramayan başka*

[9] *A.g.e.*, 139
[10] A.g.y.
[11] A.g.y. 140
[12] *A.g.e.*, 142
[13] Ş. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay., İst., 1991, 11

kültürler için tek yol kalıyordu: Modernleşmek"[14] derken, modernleşmeyi kapalı bir kültür değilde, dünya ölçüsünde karakteri olan yeni kültüre katılmak şeklinde yorumlamakta ve bunun kaçınılmaz olduğu görüşünü paylaşmaktadır.

Böyle bir tanımlama şekliyle örtüşen, ve bütünleşen modernleşme siyasaları radikal bir dille öcelikle İslâm'ın siyasal hayatta, bu arada toplumsal yapıdaki rehberlik görevini ortadan kaldırmayı değişmenin olmasza olmaz şartı olarak görmüşlerdir.[15] İkinci şıkkı olmayan bir zorunluluk biçimi şeklinde tanımlanan değişim o ilk dönemde zımni olarak böyle değerlendirilmiş olmalı ki hemen batı tarzı kurumlaşma faaliyetlerine girişilmiştir. Oysa bu değişimin İslâm toplumundaki adlandırılması hem kurumsal düzlemde hem de düşünsel düzlemde bir benzeşmedir. Bu benzeşme toplumsal ve siyasal şartlara acil çözümler bulma ve değiştirme misyonunu yüklenmiş olan aydınlar tarafından gerekli ve kaçınılmaz bir durum olarak belirtilmiştir. Böyle olmasını şart koşan aydınların, toplumun geri kalanından eğitimci ve ilerici tavırlarıyla ayrılan bir grup olmaları bakımından[16] bunları aydın yada entellektel kavramıyla değilde entelijensiya diye tanımlamak daha doğru görülmektedir.

İslâm toplumunun içine girdiği gerileme sürecinin nedenleri, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de yüzeysel bir tutumla İslâm toplumunun karşısında yer alan diğer toplumların askerî üstünlüğü gösterilerek meşruiyyet alanı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bugün yapılan araştırmalarda gerilemenin, Osmanlı sivil bürokrasisinden kaynaklandığı görüşü ağır basmaktadır[17]. Bu yorumlar belli bir açıdan doğru olmakla birlikte çözülme, salt bürokratik yapının belirleyiciliği ile izah edilmeyecek kadar geniş toplumsal bir hadisedir. Meselenin bu yönüne ilişkin ayrıntıları daha sonraya bırakarak, değişimin İslâm toplumluna nasıl yansıdığı ve nasıl anlaşıldığı konusunu tahlil etmeye devam edelim.

---

[14] H.Z.Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İst., 1992, 20
[15] A.Y. Sarıbay, *a.g.e.*, 43
[16] N.Mert, *a.g.e.*, 61, 62
[17] Bernand Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1961, 166; Sami Şener, *Osmanlı'da Siyasi Çözülme*, İnkılap Yay. İst. 1990, 156-158

Modernleşmenin İslâm toplumunda adlandırılması *gelişme* olmuştur. Ulusların önde gelen politikacıları, modernizmin çok istekli öğrencileri olmuşlardır. Onların yaşam tarzlarını aynen benimsemeye çalışmışlardır.[18] Faydalı teknolojiyi *alma* şeklinde başlayan modemleşme, *Batının teknolojisine ulaşma* şekline dünüşmüş ve bu süreçte geleneksel değerlerin bırakmanın, tarih dışı saymanın gereği bir ülke olarak benimsenmiştir. Özellikle teknolojilerine ulaşma mücadelesi verirken geleneksel değerlerini askıda bıraktığı, tarih dışı bırakma çabası içine girmişlerdir.

Osmanlı toplumunda toplumsal pramidin tepesinde yer alan padişahın yetkileri oldukça genişti. Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak otoritesinin yasallığını gelenekten alıyordu. Pratikte padişahın gücü *kullar*dan oluşan bürokrasiye dayanıyordu. Devlet hizmetlerinde kullanılan kullar, gayrimüslim ailelerden devşirilerek yetiştiriliyordu. Toplumsal temeli olmayan bu uygulama, daha doğrusu Osmanlı bürokrasisi köksüzdü. Bürokrasinin sivil kesimini oluşturan ve belli bir ölçüde halkı yönetimde temsil eden ulema modernleşme hareketleriyle ve özellikle Tanzimat'la birlikte ortadan kalkmıştır. Ulemanın yerini daha sonra modern eğitimden geçmiş aydınlar almışlardır. Modern eğitimden geçmiş aydınlar halktan uzaklaşıyor ve yönetim ile halk arasında uçurum her an büyüyordu. Sarayda modern düşüncenin etkisi giderek yoğunlaşmış, sadece siyasal açıdan değil, kültürel açıdan da Osmanlı toplumunda ikili bir kültür yapısı belirmiştir. Merkezde modern kültür yoğun, çevrede ise İslâm'la yoğrulmuş halk kültürü. Dolayısıyla bu süreç asker, sivil bürokrat ve padişah arasında giderek bütünleşmeyi sağlamasına karşın, geleneksel kültürü benimseyen ve koruyan halk dışlanmsına yolaçmıştır.[19]

Batı'nın ilim ve tekniğini alıp, bu modernleşmenin arkaplanında olan değerler bütününü görmezlikten gelmek, çarpık bir modernleşmeye yol açmıştır. Gerçekte bu gelişmeyi, kendisini oluşturan değerler kümesinden ayrı düşünmek mümkün değildir. *H.Ziya Ülken*'in bu anlamda modernleşmeyi *zihniyet* ile birlikte gerçekleştirme tercihi kendi içinde tutarlı bir yaklaşımdır. Ne var ki bu sürecin neticesinde, toplum *kendisi olma* gerçeğine

---

18 E.Laszlo, *a.g.e.*, 91
19 K.Canatan, *a.g.e.*, 57-58

yabancılaşacağı konusunun üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü Osmanlı toplumunun Batı'ya açıldığı dönemde Batı'da geçerli olan bilimi *pozitivizm*di. Dolayısıyla batıya açılmak pozitivizme açılmaktı. Pozitivizm ise gelenekten kopmanın biricik aracıdır. Zaten tarihi süreçte göstermektedir ki İslâm toplumunda Batı'ya ilk açılanlar kendi toplumlarından devraldıkları geleneğe pozitivist bilim ideolojisiyle karşı çıkmışlardır. Pozitivist bilim ideolojisini benimsemek gelenekten kopmanın ön şartıdır. Fakat bu kopuşta veya geleneğe karşı çıkışta yada bu köklü değişim sürecinde, değişmeyi belirleyen şey rasyonel unsurlardan daha çok algı kalıbı değişimidir.[20]

Değişim, modern düşünce ve kurumlarının ithali şeklinde gerçekleşmiştir. Osmanlılar için modern düşünce ve kurumlarının ithali imparatorluğun düşüşünü durdurmak için şart görülmüştür. Ne var ki bu çaba doğru bir biçimde tartışılmadan uygulamaya konulduğu için biçimsel değişme daha baskın olarak gerçekleşmiştir.

Bu nedenle ilk ve ikinci kuşak Tanzimatçılara karşı sistematik eleştiriler başlattılar. Islahatın eleştirilmesinin nedeni, Hıristiyan azınlıkları korumaya ve güçlendirmeye yönelik oluşu ve imparatorluğun çöküşünü hazırlamış olmasıdır. Hıristiyan azınlıklar, Tanzimat sayesinde hem politik hem de ekonomik yönden iyice güçlenmiştir. Bu onların ayrılıkçı hareketlerine ve Osmanlı'nın dağılmasına elverişli ortam sağlamıştır.[21] *N.Kemal*, *Z.Paşa* önderliğindeki *Yeni Osmanlılar*, Tanzimatçıların sömürü olayını anlayamadıklarını bir üst-tabaka meydana getirdiklerini, kendi kültürlerini köstekledikletini ve ancak yüzeysel anlamda modern olduklarını dile getirecek eleştirmişlerdir.

Batı toplumunun üstyapı kurumlarını aktarma biçiminde tezahür eden modernleşme hareketinin düşünsel temelleri oldukça zayıftı. Ne devlet adamları ne de aydınlar modernliğin düşünsel yapısını, temel değerlerini ve bu düşüncenin tarihi temelini kavramamışlardı. Tanzimat Türkiyesi'nde Batı'ya karşı tepkinin doğması, Avrupa devletlerinin dış politikasının çoğu zaman Osmanlı İmparatorluğu'nu sömürdüğü yada kendi menfaatleri için bir

---

[20] H.Arslan, *a.g.e.*, 14 (Giriş)
[21] N.Göle, *a.g.e.*, 48

araç olarak kullandığı algısının doğurduğu hayal kırıklığına bağlanmaktadır[22]. Gerçekten de Tanzimat'ı başlatanların anlayamadıkları çok şeyle birlikte, bir çok devletin birbiriyle olan ticarî ilişkilerde kıyasıya girdikleri ekonomik mücadele de ondukuzuncu yüzyıla ilerledikçe emperyalizm adını verdiğimiz kapsayıcı politikayı da anlayamamışlardır.

Modernliği, modern tekniği, idarî sistemini ve bilhassa askerî teşkilatı ve eğitimi alma şeklinde anlamak, bunun yanında müslümanlığı güçlendirmeye çalışmak, çelişen iki şeyi bir arada tutma çabasından başka bir şey değildir.[23] Siyasi açıdan, bakıldığında bilime yapılan sıkça atıflar ve bilime olan ilginin kesintisiz devamı ve modern eğitim sisteminin bu dönemde yaygınlaştırılması çabaları, Osmanlılar'ın bilimi, değerler sisteminden bir bilgi referansı olarak gördüklerinin en açık göstergesidir.[24] Ancak *Abdullah Cevdet*'in: "*Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa Medeniyeti*'dir" fikri ağır basarak modern Türkiye'nin temel karakteri olmuştur. Bu *mürted* bilginin yerleşmesinde azınlıklar ve modern düşüncenin etkisinde kalan aydınların destekleri olduğu bilinmektedir. Nitekim şu bilgileri nakleden *A.Cevdet*: "*Dini İslâm ile mütedeyyin olanlar, geri kalmış cahil, mutaassıb, fakir, iradesiz, inayetsiz, himmetsizdir. Şu halde bu toplumsal hastalık ırk ve cinse, yahutta ilime, belli bir bölgeye bağlı değil, belki hastalığın kaynağı İslâm dinidir ve Müslümanlık terakki ve medenileşmeye manidir. Hem Müslüman hem de mütmeddin olmak gayri mümkündür.*" böyle bir tanımlamaya katılmadığını belirtmektedir. Ne varki O, İslâm'ın, bütünüyle modernleşmenin en belirgin karakteri olan bilime uyum gösterdiğini, ve dninin tarihsel süreçte yanlış anlaşılıp ve saptırıldığı görüşünü ileri sürmektedir.[25] Bu görüşü paylaşanların günümüze değin modernleşme yönünde değişim sürecine girmiş toplumumuzun belli hedeflere ulaşmasında devleti yönlendirici mekanizmalara ve yetkilere sahip olduklarını söylemek kanıta muhtaç olmayan bir husustur.

Beraberlik sloganına bağlı olarak ileri sürülen fikirler ve yenileşme hareketleri, *beraberliği* tersine çevirip, bu karışık ortamda gayr-i müslimler

---

22 Ş.Mardin, *a.g.e.*, 15
23 H.Z.Ülken, *a.g.e.*, 30-31
24 N.Mert, *a.g.e.*, 56; K.Canatan, *a.g.e.*, 60
25 Abdullah cevdet, *Cihanı İslâma Dair Tarihi ve Felsefi Bir Nazar*, İst. Ts., 6

ve yabancılar, kendilerine sağlanan hukûkî imkânları-malî kaynakları, organizasyon bilgiler ve Batı diplomasisi sayesinde- müslüman teb'ayı çok geride bırakır şekilde kullandılar.[26] Dolayısıla, mekanizmanın kimin lehine işlediği artık tartışılmaz bir hüviyet kazanmış olmaktadır. Modernleşme toplumun iç dinamiklerini gelişme yönünde değil, bozulma ve gerileme yönünde etkilemiştir. Çünkü modernleşme hareketi gayri müslim azınlıkların konumunu güçlendirmiş ve bunlar arasında ulusal akımların hızlanmasına hizmet etmiştir. Gayrimüslimler arasında ulusallığın yayılmasının anlamı, Osmanlı'nın siyasi birliğinin parçalanması demektır.[27] Dolayımlı olarak Batı'ya verilmiş ödünler, azınlıklar tarafından sistemli bir şekilde çok iyi kullanılmıştır.[28] Hatta 1860'lardan sonra modernliği bir felsefe ve iktisad sitemi olarak görmeyip, onu daha çok yüzeysel yönleri, davranış kuralları, moda açısından değerlendiren tipler *Felatun, Bihruz, Efruz Bey* v.b. yapıtlarda eleştirilmişlerdir. Buna rağmen modernleşme, bütün değer ve kurumlarıyla birlikte bir toplumun değişimini hedefleyen ideolojik bir süreç olarak devam etmiş ve gerçekleşme imkânı bulmuştur[29].

Osmanlı modernleşmesi bir saray ve elit devrimiydi ve cebri yöntemlerle toplumu değiştirmeyi hedeflemekteydi. Önce devletin ele geçirilmesi, daha sonra da toplumun değiştirilmesi Osmanlı bürokratlarının ve aydınlarının temel stratejisiydi. Ulusal bir burjuva yaratma düşüncesini hem modernleşme ve kalkınmanın, hem de kendine toplumsal bir temel oluşturup köksüzlükten kurtulmanın çözümü olarak düşünülmüşse de bunun uzun bir sürece yayılarak gerçekleşemesi tercih edilmiştir.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, pozitivist felsefenin toplumumuzdaki misyonunu üstlenen bir yapılanma olmuştur. Önce *İttihad-ı Osmanî* adıyla Mayıs 1889'da Askerî Tıbbiye'de kuruldu. 1894'de *İttihad ve Terakki* adını almıştır. *Ş.Mardin*: *İttihad ve Terakki zaman zaman değişik ideolojilerle karşımıza çıksa da Cemiyet'in fikrî kökleri arandığında Askerî Tıbbiyede ondokuzuncu yüzyılın biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askerî*

---

26 Ş.Mardin, *a.g.e.*, 17
27 K.Canatan, *a.g.e.*, 62
28 T.Parla, *a.g.e.*, 25
29 Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İst., 1985, 227-228.

Tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin icabı olarak, hayatı Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan daha çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüyorlardı. Bu materyalist fikri temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi kainatın sırrına vakıf olabileceklerini ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmışlardır[30] demektedir. Şerif Mardin'nin belirtiği gibi modernleşmenin gerçekleşmesi için pozitivizm ideolojik bir temel olarak seçilmiştir.[31]

Ahmet Rıza Bey, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ilk lideridir. 1859'da dünyaya geldiğinde babası *Ali Bey*, sürgünde bulunuyordu. Annesi ecnebî idi. O, 1889 tarihli Paris'e gidişinde *M.Kirkof* vasıtasıyla Fransız adliyesinde resmî tercümanlık işine girer. Aynı zamnda o zamanki pozitivizm direktörü *Pierre Loffite* ile ilişkisi başlar. O tanışma döneminde pozitivizmi benimsiyordu. Bunu, kendisi şöyle açıklıyor: "1889'a kadar *Türkiye'de Milli Eğitim Müdürlüğü yaptım. Bu tarihten itibaren Paris'e gelerek çağdaş fikirler hareketini bol bol etüt etmek için görevimi bıraktım. Zaten daha önceden pozitivist doktrine tamamen bağlanmıştım... Burada memleketimde, eğitim ve öğretimde uygulamak için bir takım reform projelerini kavradım...*"[32]. Avrupa'da Jön Türklerin hareketine faal olarak katılan *Ahmet Rıza*, İttihat ve Terakki komitesinin başkanlığına seçilmiştır. Daha sonra İstanbul milletvekili olarak meclise girmiş ve meclis başkanı olmuştur. Böylece 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanı ile İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gayesi gerçekleşmiştir.

M. Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri adlı çalışmasında *pozitivizmin etkisinde kalan fikir adamlarımız* başlığı altında modernleşme sürecinde katkıları olan kişilerin hayatlarına değinmekte ve yayınladıkları yazılarda bu felsefî akımın izlerini ve etkilerini güzel bir şekilde göstermektedir. Pozitivizmin eğitimindeki etkilerini şöyle anlatmaktadır: *Pozitivizmin maarifimizdeki etkileri, pozitivist mütefekkirlerimizin, maarif camiasında aldıkları görev ve okullarda verdikleri derslerle orantılı olarak*

---

30 Ş.Mardin, *a.g.e.*, 99-100.
31 M.Türkönc, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yay., Ank., 1994, 9
32 G.Bkz., M. Korlaelçi, *a.g.e.*, 246-249.

düşünülebilir. Ahmet Şuayb, Mekteb-i Hukuk'da hocalık yapmış, II.Meşrutiyet'ten sonra Maarif Meclisi üyeliğine getirilmiş ve İstanbul Maarif Müdürlüğü görevinde bulunmuştur. Rıza Tevfik Maarif bakanı olmuş, Darülfünûnda felsefe hocalığı yapmıştır... vb. örnekler[33].

Batı Avrupa'da ondokuzuncu yüzyılın başından itibaren gelişmeye başlayan Batı milliyetçiliğinin kuramcıları, her *millet*in kendi *devlet*ine sahip olması gerektiği fikriyle taraftar toplamaya çalışmışlardır. Muhtelif etnik, dil ve din guruplarından teşekkül eden Osmanlı İmparatorluğu'nun böyle bir ideali paylaşması imkânsızdı. Buna karşı olarak *N.Kemal Osmanlıcılık* fikrini ortaya atmıştır. 1869'larda *ırkların eşitsizliği* eksenli bir görüşle bu akım kuvvet kazanmıştır. 1894'te çıkan *İkdam* gazetesi bu fikirlere önemli bir ölçüde yer vermiştir. 1883 Kırım/Bahçesaray'da *Gaspıralı İsmail Bey*, bu fikre yeni bir boyut kazandırıp, Türklerin birleşmesi fikrini: *dilde, işte, fikirde birlik* sloganıyla ilan etmiştir. Ancak *Gaspıralı* bu uğurda İslâmî bağların bir harç olarak kullanılabileceğine kani idi. *Hüseyin Zade Ali Turan* bu fikirleri Osmanlı'ya getiren birisi olarak bilinmektedir[34].

Cumhuriyet döneminde saf bir gelenek, Türklerin anayurdu olan Orta Asya'da aranmıştır. *Ziya Gökalp*: *Leyl sizin, şeb sizin, gece bizimdir* sözüyle bunu belirgin bir şekilde vurgulamaktadır. Bu dönemde Türk boylarının ortak atası *Oğuz Kağan*, özgürlük meşalesini yakan kahraman olarak *Kürşat* ve *Ergenokan* destanı tarihin sayfalarından çıkarılıp, yeni bir idealin yaratılması uğrunda kullanılmıştır.[35] Cumhuriyet, doğrudan Osmanlı'nın değerlerini hedef alan bir değerler devrimidir. Dinin, İslâm toplumunda çekirdek yapı olarak görülmesi ve diğer dinlere göre İslâm'ın toplum ve siyasette doğrudan ilişkisinden dolayı, milliyetçilik ve Batı tipi modernleşme bu temel yapıyı ayrıştırıcı bir mahiyette kullanılmıştır[36]. Bu hedefe ulaşmak için de İslâm öncesi dönemin özel bir gayretle ortya çıkarıldığı görülmektedir.

Modernleşme döneminin en önemli özelliği, bilinçli ve köklü yöntemlerle Batılı türde yenileştirme akımlarının devlet eliyle

---

33 *A.g.e.*, 378-379.
34 Ş.Mardin, *a.g.e.*, 97-98; Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTKY., Ank., 1976, 19-20.
35 T.Parla, *a.g.e.*, 18
36 Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yay., Ank., 1993, 60-81.

sürdürülmesidir. Diğer bir özelliği ise, halka ve toplumun geleneksel yapısına rağmen, modernlemeyi gerçekleştirmede cebrî yöntemlerin öne çıkarılmasıdır. Sosyal yoksunluk olarak adlandırılan, değişimin önemli bir karakteri olarak ortaya çıkan bir davranış biçimi hedeflenmiştir ki o da; bazı birey ve gruplara diğerlerine göre daha yüksek değer vermek, toplumsal prestij, güç ve statünün olabildiğine farklılaşmaya müsait bir şekilde seyretmesidir. Dini inançlara sahip ve geleneklerine bağlı insanların tanımlama biçimleri ve sosyal yoksunlukları bunun en çarpıcı göstergesidir.[37] Batı karşısında başarısızlığa uğrayan *seçkinler*, içine düştükleri derin ve kemirici şüphede *fetişizm*e yönelerek Batı'nın eşyalarını bir afyon olarak kullanmışlardır. Bu dönemde ithal edilen yenilikler gibi mimarîde de *barok-gotik* gibi özellikler Osmanlı mimarîsinin yerine geçmiştir.

Bu belirgin değişime karşı oluşan tepkileri sadece ekonomiyle ve cehaletle açıklamak, tarihin şahitliğini hiçe saymaktır. Bugün artık bilinmektedir ki teknoloji kendini üreten kültürden bağımsız değildir. Bu dönemin temel özelliği modern düşünceyi ayrı bir düşünce dünyası görmekten daha çok bilimsel bilgiyi ondan soyutlayarak İslâm inançları ile uyuşturma çabasıdır. Zaten *sadece teknolojiyi değil de, Batı'nın zihniyetini alalım* şeklindeki düşünce, *pozitivizmin ürününü değilde, bu düşünceyi alalım* anlamını taşımaktadır. İnsanların millî ve tarihî birikimi bir çırpıda silindiğinde ortada kalacak şey akıllı insan değil, çıplak fiziksel varlığıdır sadece. *İnsan aklının kaprisleri*ne teslim edilen insanlık, modernliğin tarih dışı söylemine, soyut kategorilerine, aklın kutsanmasına elverişli ortam sağlamıştır.

Toplumsal değişim süreci içinde insan, kendi geleneklerine hak ettiği önemin verilmediğine inanırsa, gerekli gördüğü değişikliklerin gerçekleşmesi için faaliyete geçer. Değişikliği gerçekleştirmek için en etkin olduğuna inandığı vasıtalara başvurur. İşine yarayacağına inanırsa mevcut yasaları kullanır. Statükonun temsilcilerinin bir fikre, bir prosedüre saplanmamış olması halinde kamu önünde tartışmalara girebilir. Bu insanlar isteklerine subjektif olarak kulaklarını tıkamış kimselere seslerini duyurabilmek için

---

[37] A.Yaşar Sarıbay, *a.g.e.*, 45

objektif ölçüler içerisinde kalmaya niye özen göstersinler?[38] Bunu söylemekle İslâm Toplumunun hiç zaafı yoktu demek istemiyoruz. Elbette zaafı vardı. Üstelik böyle bir zaaf aramaya yönelmeyen kişi, bir suçlu arar. Yaşanmış tarihsel tecrübe içinde İslâm'ın hep entellektüel bir söylem düzeyinde ifade edilişi beklenemez. Diğer taraftan tarihî şahitliği ve kurduğu medeniyetler ortadayken yorumlama biçimine ilişkin zaafiyeti ve donukluğu bizzat dinin kendisine yüklemek ne kadar doğrudur? Varlıkları bilmenin biricik yolu, herbir kişinin varlıklar hakkında yapmış olduğu araştırmayı diğer bir kişinin devralması ve sonra gelenin önce gelenden faydalanmasıdır. Bunu gerçekleştirmek ise insanla ilgili bir durumdur.

Gelenek hem bir olgu hem de bir değer yargısı ifade eden bir süreçtir. Örf-adet, kurumlar, giyim-kuşam, kanunlar, şarkılar ve türküler hepsi bir önceki nesilden aktarılan öğelerdir. Gelenek hem ilkeleri hem de uygulamaları içerir. Evrensel anlamda insanı vahye-ilâhî alana- bağlayan ilkeler olarak düşünebileceğimiz gelenek, sınırlı anlamda bu ilkelerin uygulamalarını da ifade eder. Modern dönemlerde *dinin çözülmesi* veya *çöküşü* diye atıfta bulunulan sekülerleşme sürecinin aslında dinin değil, dinin örgütlenmiş ve kurumlaşmış yapısının çöküşü şeklinde ele alınmalıdır. Dolayısıyla bugün sıkça söz edildiği gibi dinin ıslahının değil, geleneğin teşkilatlanmış yapısının yeni durumlara adapte edilip yeni bir medeniyet çözümlemesinin başarılmasından söz edilmelidir.

Dinin geleneğe merbut kılındığı bir süreçten geçen Hıristiyanlık, aslında dinin değil, geleneğin sekülerleşmesine maruz kalmıştır. Ancak İslâm'da *gelenek* diye bir şeyden sözedildiği zaman *ed-din*den beslenen bu kaynağın feyazanından gücünü alan bir *gelenek* anlaşılır. Gelenek denilince vurgulanması gereken onun özüdür[39]: Bundan anlaşılması gereken şey, modernliğin maddî, dünyevî, parçalanmış, profan idrakinin karşıtı olan aşkın, bölünmez ve uhrevî idraktır.

Hürriyet, uhuvvet, müsavat, Fransız İhtilali'nin ilkeleriydi. *İttihad ve Terakki Cemiyeti*, aynı şeyi *farklı bir toplumda* seslendirdi. Kırılma döneminde *mühendislik, tıbbiye, harbiye, mülkiye* gibi eğitim kurumları bu

---

[38] P. Feyerabend, *a.g.e.*, 127.
[39] Mustafa Armağan, *Gelenek*, Ağaç Yay., İst., 1992, 33.

ilkelerin öğretildiği zeminler olmuşlardır. Modern düşüncenin Osmanlı toplumuna girebilmesini sağlayan kanallar bunlardır. Bu etkinin değişime kazandırdığı ivme, önceleri çok düşük düzeyde seyreden bir modernleşme halindeydi. Bu modernleşme ise, toplumla kendisi arasına kesin çizgiler çekmiş olan devlete özgüydü. Toplumun direnişi, modernizmin batıl ve yanlış öncüllere dayanan, insan-üstü hakikatı değil, beşerî nefsâniyeti esas almasından dolayı idi. Ayrıca üstün kültür olarak tanımlayıp, sonra da karşısında pasif bir hayranlık tavrı sergilemekten ve ilerisi için de hiç bir hedef belirlemeyen *benzeşme*den ibaret harekete tavır almak neden fikrî temelden yoksun görülmektedir?

Bir toplumun medeniyet, kültür ve sisteminin tam olarak anlaşılması ve tanımlanması ancak o topluma ve o toplumun diline özgü semantik çerçeve ve oluşumu gerçekleştiren temel esasların bilinmesi ve kavramlara yüklenen anlam ve değerlerin tabiatını ve bu çerçeve içindeki rolünü bilmekle mümkün olabilir. Bir tarihi dönemi farklı amaç ve anlayış biçiminin hakim olduğu bir evrene taşıyarak eleştirmek kolay ve çekici olabilir. Fakat, yukarıda vurguladığımız hususlar nazara alınmadığı zaman, olayların gerçek anlamına ulaşmak bir yana, böyle bir çaba bütün gerçekleri kurgulara dönüştürmekten başka hiçbir anlam ifade etmez.

Geleneksel müslümanın *nesnel* olarak gördüğü ile, modernleşen insanın aşkın boyuttan yoksun biçimde dünyaya yöneltttiği *nesnel* bakış kesinlikle aynı değildir. Bir toplumun *algı kalıbı*na ilişkin zoraki değişimi yoğunlaştırma karşısında tepki göstermesi neden cehalet olarak tanımlansın? Daha yirmi yıl önce herkes fizikî ve maddî anlamda insanın sınırsız gelişme imkânlarından söz ederken, bugün artık bütün dünyada yaygınlık kazanmış bir deyim olarak *gelişmenin sınırları*ndan bahsedilmektedir.

Arnold Toynbee, İslâm Dünyası'nda modernleşme bakımından iki tavır gösteriyor. *III.Selim* ve *Mısırlı M.Ali Paşa*'da örneklerini bulduğu birinciye, kendi peygamberinin kafasını kesen *Kral Herode*'a benzeterek *Herodiate* diyor. Zira bu hareket, kutsal kurumları yıkarak işe başladığı için başarısızdır. *Senûsîler* ve *Vehhabîler*'de örneğini bulduğu ikinciye fanatik inançlarından dolayı *Zelote* diyor. Fakat bu hareket de çölde avcının elinden kurtulmak için kafasını kuma sokan devekuşu gibi sonuçsuz kalma zorunda olduğunu ve

modern düşünce onu ergeç ortadan kaldıracağını belirtiyor[40]. *H.Z.Ülken*, bu değerlendirmeyi naklettikten sonra, ünlü tarihçinin gösterdiği iki alternatifi tamamıyla kabul etmediğini belirtip, doğru olanın derece farkı ile *Zelote* hareketinin İslâm dünyasını kararsızlığa götürdüğü açıklamasını yapmaktadır. Modernleşmeye toptan karşı olmakla, eski ve yeninin garip bir uzlaşmasını benimseyen arasında bir farkın olmadığını belirten *H.Z.Ülken*, önemli olanın bizzat o zihniyeti kavramak olduğunu söylemektedir.

İki türlü modernleşmeden bahsedilmektedir: *Kültürleşerek modernleşme, güdümlü modernleşme*. Modernleşen ülkedeki örgütlerin, kurumların ve değerlerin, sanayileşmiş ülşkelerde var olan biçimlere benzeştirilmesini içeren karmaşık bir süreç olarak karşımıza çıkar. Bu bütünüyle bir uluslaşma süreciyle özdeşleştirilmeye çalışılmıştır. Sanayileşmeye dayalı modernleşme kapitalist-sosyalist toplumlarda görülmektedir[41]. Kültürel etkileşim biçimiyle modernleşme, devlet eliyle ve güdümlü bir modernleşmedir. Türk toplumunun modernleşmesi, devlet gücüyle ve güdümlü bir modernleşme olmasından dolayı sanayileşememiş ancak değerler alanında önemli değişime uğratılması şeklinde olmuştur.

Yaklaşık üçyüz yıldır düşünce pratiklerimizde merkezî bir konumda bulunan modernlik nedir? Bilimsel kültür, düzenlenmiş toplum ve özgür bireylerin bu karşılığı *aklın zaferine* dayanır. İnsan eylemiyle dünyanın düzeni arasındaki karşıtlığı oluşturan, bilimi ve uygulamalarını yönlendiren, sosyal yaşamın bireysel ve kollektif ihtiyaçlara uyumunu sağlayan, keyfiliğin ve şiddetin yerine hukuk devletini ve piyasayı koyan hep akıldır. İnsanlık aklın yasalarına uyarsa, hem özgürlüğe hem refaha hem de mutluluğa ulaşır denilmektedir. Oysa ilerlemenin, refaha, özgürlüğe ve mutluluğa seyrettiği görüşü artık yalanlanmış bir ideolojidir[42]. Aklın egemenliği denen şey, sistemin aktörler üzerinde artan bir standartlaşmasından başka bir anlam taşımamaktadır. Bu egemenlik, toplum ve akıl çıkarına boyun eğişi amaçlamaktadır.

---

40 H.Z.Ülken, *a.g.e.*, 21-22.
41 Szalay Chodak, *Societal Development*, New-york, 1973, 259-266.
42 N. Bilgin, *a.g.e.*, 87; A.Giddens, *a.g.e.*, 15-16

Modernleşme, toplumbilimciler tarafından, bütün gelişmekte olan toplumların, modern toplumlara benzer aşamalardan geçecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavramdır. Böylece toplumsal değişme, *özel bir görüşe* -modern düşünceye- göre ele alınan *özel bir durumu* -azgelişmelerin değişimi- olmaktadır[43]. Diğer bir deyimle geleneksel olan her şeyden uzaklaşıp batılı ve yeni olan her şeye meyletmedir. Batı standartlarında modernleşme toplumun gittikçe farklılaştığı ve merkezîleştiği bir süreçtir. *Özel görüş*, *özel toplum* ifadeleri, modern paradigmanın arka planında bulunan değer yargılarına *gelişme* altında eklemlenmeyi anlatan en uygun kavramlardır.[44]

Gelişme ve değişme kavramlarının İslâm toplumunda tanımlama biçimi *modern algı kalıbı*, bir başka deyişle bu zihniyeti esas alarak, doğayı denetim altına alma, doğayı kontrol altına alma üstünlüğünü elde etme şeklinde olmuştur. Bu düzeye ulaşma, ancak *kendini ve değerlerini değiştirmek*le mümkün olacağı değişik biçimlerde vurgulanmıştır ve vurgulanmaktadır.

Modernlik, subjektiflikten objektifliğe geçiş hali olarak algılanmış, bir yandan bilim, inanç, kanaat ve duyumların ardında fiziksel ve kimyasal açıklamalar keşfederek gelişmiş; öte yandan moral planda da sorumluluk etiği inanç etiğinin, görsel ahlâk ise niyet ahlâkının yerini almıştır. Modernliğin bu genel temsili, kutsallıktan arınmanın ve dünyevîleşmenin genel fikriyle bağdaşmaktadır. Doğal olayların açıklanmasında, Yaratıcı'nın niyetine değil, olgular arası ilişki yasalarına atıfta bulunmayı içermektedir[45]. Yaşam tarzının tek-biçimleştirilmesine dayanan bu düşünce, insanî durumların çeşitliliğini azaltmaktadır.

Davranışları yönlendiren öznelleşme, bireyin aşkın değerlere boyun eğmesinin karşıtında yer almaktadır. Bağımlılık biçimlerine karşı oluş şeklinde tanımlanan özgürlük ise, rasyonalizasyon olduğu müddetçe pozitiftir. Çünkü akıl özgürlüğün aracıdır. Bu araç, kimin elindedir? Öyleyse bu *gücü* elinde bulunduranların, diğerlerini kendilerine borçlu duruma sokmasından başka bir şey değildir. Bu yüzden modernleşme kuramcılarının

---

43 E. Kongar, *a.g.e.*, 217.
44 A.Giddens, *a.g.e.*, 24; S. Aydın, *a.g.e.*, 22.
45 *A.g.e.*, 24.

takipçileri; modern-ulus devletin gelişimini, en geniş ölçekli birincil üretim faktörlerinin pazar ekonomisine katılması kadar önem taşıyan ve sadece bu sürecin basit bir sonucu olarak anlaşılmasının yanlış olduğu bir modernleşme tezahürü olarak anlamaktadır[46].

Modernleşme *akıl öncelikli* bir süreç olduğu için, bireyi egoist davranmaya itmektedir. Gelenekten ve ilkeden-stratejiden- yoksun bir akıl, ya arzu ve özlemlerini terkedecek ki, böyle bir durumda kusur işlemiş olduğunu düşünür, ya hakperest olacak konumunu tehlikeli duruma düşürecek, yada egoist davranarak, kendisini ve menfaatini koruyacaktır.[47] Rasyonalist bir tutum, daima bu şıklardan ikincisini tercih etme durumundadır. Modern çağın bunalımının temelinde de *ne o ne de bu* şeklindeki kararsızlık yatmaktadır.

2.2. Modern Çağda İslâm Düşüncesinin İki Yüzü: Uyum ve Tepki

İnsanın halife olarak gönderilişinin ve varlık içerisinde en müstesna bir yere sahib oluşunun anlamı, Allah'ın onu doğruyu yanlıştan ayıran ve tabii olarak tevhide ulaştıran kavrayış, doğru ve doğru olmayan arasında serbestçe seçimde bulunmaya yarayan irade ve anlama, anlatmanın temeli olan konuşma yeteneğiyle mücehhez kılmış olmasıdır. İnsanı, insan yapan üç vasıf aynı zamanda en derin ve evrensel anlamda dinin de temelidirler. Doğruyu kavrama ve seçmenin hemen peşinde gelen ifade etme yeteneğinin adı olan dil, kavranılan ve seçilenin aktarılmasını sağlamaktadır. Bilineni anlamlandırma ve anlatma yolu dildir. Dil ise kelimelerden oluşur.[48] Öyleyse yeni kavramlar, yeni tanımlama biçimleri, gerçekte, hem topumun hem de problemlerin değiştiğinin göstergesidir. Varlıkları adlandırma ve tanımlama yeteneğine sahib olan insan aynı zamanda değişiminde öznesi olup, bu değişim onun zihni birikintisi ve algılama biçimi ile doğrudan alakalıdır.

İslâm'ın ilk dönemi olan *asrı saadet*ten, teslimiyet evreninden ve ikinci safha olan akıl ve yorum evrenine geçişte, ortaya çıkan problemlere bağlı olarak küfür ve imân kavramlarının tanımlanmaları, farklı anlamlar almaları, değişen ve farklılaşan,

---

46 A.Giddens, *a.g.e.*, 16
47 Bkz. A.Giddens, *a.g.e.*, 35-38
48 S.Hüseyin Nasr, *İslâm / İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özer, Akabe Yay. İst. 1985, 19

diğer kültürel kodlar ve zihni kalıplarla yüzyüze gelen toplumda kimin hangi konumda olduğunu belirlemekle doğrudan ilgilidir. Ayrıca olaylarda rol alanların durumunun ne olduğu şeklindeki problemlere cevap bulmakla sıkı bir bağı bulunmaktadır. İlk dönemdeki durum ile ikinci dönem arasındaki fark kendi bütünlüğünü gerçekleştiren toplumun, inanç ve davranışlarındaki bütünlükten, giderek ayrılığa ve kopukluğa doğru gittiği konumudur.

Modern düşüncenin İslâm toplumuna etkisiyleyle ortaya çıkan problemler ise daha farklıdır. Çünkü ilerleme fikrinin merkeze alınması hem modern düşüncenin karakterini hem de İslâm toplumunun geri kalışını ve edilgen dilini gösteren en önemli bir husus olarak görünmektedir. Modern düşünce, bir başka yönüyle, Müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen, onların Kur'ân'la ilgili görüşlerini karartma daha etkili olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Kur'ân'ı modern düşüncenin ışığında okumak, sadece fikri karışıklığın sebebi olmamış, aynı zamanda dinin aşkın boyutu gözardı edilerek sadece toplumsal ve ahlaki yönü esas alınarak tanımlanmış, böylece hem dinin alanı sınırlandırılmış hem de değişen toplumun etkiye maruz kalan karakteriyle bağdaştırılmasını gerektirmiştir ki, bunu dini düşüncenin sıradanlığa kaymasının en başta gelen nedenlerinden biri olarak saymak mümkün olmaktadır.

İlerleme düşüncesi çerçevesinde tanımlanan bütün geleneksel kavramlar önemli bir ölçüde anlam sapmasına uğratılmışlardır. Şura'nın parlementer demokrasi, icmanın kamu oyuna dönüşmesi, böyle adlandırılmalarından öte, bu kavramların içsel çerçevede 19. yüzyılın sosyal düşüncesinin normlarıyla doldurulması ve özdeşleştirilmesi İslam düşüncesinin en gevşek yönü olup, ciddi bir şekilde üzerinde durulması gereken bir problemdir. Burada vurgulamak istediğimiz şey, sadece kavramların değişmesi değil, kavramlara yüklenilen anlamın, yani içeriğin Kur'ân ve Sünnet'i yansıtıp yansıtmadığı konusudur. Böyle olmasına karşın problemi tersinden okuduğumuz zaman İslâm dünyasında artık gerçekten miadını doldurmuş saltanat anlayışı ve buna bağlı olarak çürüyen ve anlamını yitiren kavramlar hala korunmaya çalışılmıştır. Gerçeği dışlayan bu her iki tutum da aynı derecede kaosun oluşmasında etkili olmuşlardır. Biri salt uyum, diğeri ise salt tepkidir. Her iki tutumda aksiyoner yöne olmayıp reaksiyonerdir.

Evrenin büyüsünü bilim yoluyla, dinin aşkın alanını aklın verileriyle çözme ve bu iki esasa bağlı olarak toplumu ve insan fiillerini de bilim yoluyla çözümleme

esasları üzerine oturtulmuş düşüncenen dine vereceği anlamda bu paradigmanın esaslarına bağlı olacaktır elbette. Modern düşüncenin bu amacı çerçevesinde yapılan dinin tanımı ve yorumlama biçimi artık aşkınlıktan soyutlanan, daha çok tecrübenin rol oynadığı olgular ve toplumsal kanunlar dahilinde olmuştur. Bir başka deyişle değişen ve oluş aleminin ötesinde olan aşkın ve mutlak hakikate inanmak insanın vicdanında ve bilincinde aşkın anlamlar uyandırmak bir yana, insanın insan olma mevkiine bağlı olarak tüm imkânlarla onun gerçek tabiatına uygun esaslar ve olağan tarzda kendisini kuşatan şeylerin tutkunluğundan arındırma dahi terkedilerek, artık İslâm'ın bir din olarak değil de bir medeniyet olarak görülmeye başlanmışını sağlamıştır.[49]

Her ne kadar din kavramı içerisinde bu anlamlar olsa bile, dinin uzak bir türevle tanımlanması dini anlam alanını sınırlandırma şeklinde tezahür etmiştir. Nitekim bunun farkına varan *M.İkbal*[50] dinin fertten topluma doğru hareket ettiğini, felsefenin rasyonel metodlarını dine uygulamanın mümkün olmadığını belirterek dinin temelde imâna dayandığını belirterek, aklın temelde zorlandığı bir yolu gösterdiğini vurgular. Oysa din, doktrin açısından içtenlikle kabul edildiği ve tam anlamıyla kavrandığı takdirde karakter ve kişiliği bütbütün değiştirebilecek güçte bir genel hakikatler sistemi olduğunu vurgulamaktadır.[51]

Din ve dinin amir olduğu ibadetleri, insan medeniyetini oluşturma anlamıyla açıklama, gerçekte, 19. yüzyılın düşüncenin çekirdek fikirlerinden biri olan medeniyet fikrine eklemlenme anlamını taşımaktadır. Çağdaş İslâm düşünürlerinin öncülerinden olan *Cemaleddin Afgani* (1839-1897)'nin düşüncesinde bütün tarihsel gerçeklerin kıyas edilebileceği bir olgu olarak şekillenmekte ve bu toplumsal gelişme ve toplumsal gücün artması gibi temalar[52] ilerleme merkezli düşüncenin etkilerini göstermektedirler. Ayrıca O, bir çok kez İslâm'ın modern bilim ve akılla uygunluk içinde olduğunu vurgulamıştır. Diğer taraftan şunu da belirtmeliyiz ki bu temaları böyle okuma mümkün olmakla birlikte, onun donuklaşmış, düşünce ve duygu dinamiğini yitirmiş bir toplumda yeni bir uyanışı sağlama gibi zor bir fiili ve zihni

---

49 Albert Houranı, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. L.Boyacı, H.Yılmaz,İnsan Yay. İst. 1994, 134

50 Muhammed İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmed Asrar, Bir Yay. İst. 1984, 17-18

51 *A.g.e.*, 18

52 Muhsin Abdülhamid, *Cemaleddin Efgani*, Çev. İbrahim Sarmış, Fecr Yay. Ank. 1991, 60; J.Obert Voll, *a.g.e.*, 161



duyarlığı gerektiren bir evrende bütünüyle tutarlı bir düşünür olmasını beklemek güç görünmektedir.

Toplumsal hadiselerin insanın şahsi çabasını önceleyen ağırlığı, çoğu kere dile getirilen görüşleri ve anlatımları parçalar. Özellikle etki ve tepki ivmesinin çok arttığı ortamda belleklerin alabora olduğu düşünülürse, bunun görüldüğü kadar kolay olmadığı hemen anlaşılabilir. Felah ve teavun kavramlarını öne çıkartan İslâm, refah ve terakki gibi modern kavramlarla özdeşleşmiş, İslâm düşüncesi farklı düşünce kalıplarıyla sentezlenmiştir. Kuşkusuz ki anlatılan konuların dış yüzü İslâmi bir renk ve nitelik taşımaktadır. Dile getirilen her konuda Kur'ân'dan bir ayet, Peygabmer (s.a.v)'den bir hadis veya sahabeden bir sözü kanıt olarak getiriliyor dolayısıyla yeni düşüncelerin dine aykırı olduğunu kestirmek güç olmaktadır. Artık rasyonelleşen din, sosyal bilimin ve ahlak kodunun potansiyelinin bütün temellerini içermekte olup, güçlü bir toplum oluşturmada dinin bu yönünü koruyup ve formülleştirecek bir elitin bulunması gerektiği savı geçerli görülmüştür.

İnsanın kendisi, fikirleri, duyguları ahlâki ve zihni eğilimleriyle dünyayı yönetir, toplumun durumu insanın ahlâki durumuna bağlı olup, bu ahlâki durumun iki yönü bulunmaktadır. Bir taraftan akıl ve insanın akıl tarafından kantrol edilen ve hareketlere sahip olma arzusu, diğer taraftan da birlik ya da dayanışma, akıl tarafından üretilen fikir ve ahlaki ilkelerin ortak kabulü şeklinde tanımlanan madorn düşünce, *C.Afgani*'nin dilinde, İslâm'ın geçmişte, güçlü olduğu zamanlarda gelişen bir medeniyetin gerekli bütün vasflarına sahip olduğu ve bunlar toplumsal ve bireysel gelişme, aklın yetkinliğine inanç, birlik ve dayanışma olarak telaffuz edilmektedir. Yine ona göre oysa İslâmi toplumu bu dinamikleri kaybetmekle birlikte çözülme sürecine girmiş olup, bu dinamikleri yeniden kazanarak ideal bir toplum seviyesine ulaşacaktır.[53] Bu durumda aklın ürünü olan modern bilimleri kabul ederek, ümmetin birliği yeniden sağlanarak aynı dinamizmi yeniden yakalamak mümkün olabilir. Dini fanatizmin geleneğimizde hemen hemen olmaması, ya da nadiren görülmesinden dolayı dini dayanışma ve akla değer verme *ilerlemenin* itici gücü olup, bu iki özelliğin İslâm dininde varlığı[54] İslâm toplumuna aynı imkânı sağlayabilir. Dinin başlıca amacı insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek ve temelinden değiştirmek

---

[53] Cemaleddin Afgani, *Urvetu'l Vuska*, Çev. İbrahim Aydın, Bir Yay. İst. 1987, 215-216
[54] *A.g.e.*, 135, 137; İkbal, *a.g.e.*, 18

olduğuna göre, dinin ihtiva ettiği temel hakikatler hedefinden saptırılmamalıdır. Ancak din, akli temele müsbet ilimin dogmalarından daha fazla ihtiyaç duyar...

Soyut inancın İslâm toplumunu bir arada tutmadığı vurgulayan *C.Afgani, M.Abduh, R.Rıza* vb, inancın gerçek insan ihtiyaçları ve saikleriyle güçlendirilmesi gerektiğ görüşünü temellendirmeye yönelmişlerdir. Söz konusu düşünürler bütün çalışmalarında İslâm'ın çağdaş bir toplum için nasıl manevi bir temel sağlayabileceğini açıklayarak İslâm'ın yeniden yorumunu yapmanın gerekliliğini ileri sürmüşlerdir. "*Gönüllerin ve eylemlerin birliğini sağlamak gerekir, eğer bu omazsa, ortak inançlar kendilerini ancak rüya ve hayallerle ifade ederler.*"[55] İslâm'ın, insanın bütün ihtiyaçlarını karşılayabilecek gerçek, tam ve mükemmel bir din olduğunu belirten bu bilginler, modern düşüncenin dini eleştirilerinin İslâm için geçerli olmadığını; çünkü İslâm'ın *bilimsel aklın keşfettiği prensiplerle* ahenk içinde olup, aklın gerektirdiği bir din olduğunu söylemektedirler.[56] Bu tanımlama biçimi, İslâm'ın özünün modern rasyonalizmin esasıyla aynı olduğunu kanıtlamak olur ki, bu gerçekte, farklı şekillerde yorumlanması mümkün olan evrenin, rasyonalizmin etkisiyle tektip forma indirgeme fikriyle bağdaştırma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Allah'ın emirlerini, toplumun da ilkeleri sayan bu düşünürler, Kur'ân'ın Allah rızasına ugun olmak üzere öğrettiği devletin şekillerini, aynı zamanda modern sosyal düşüncenin ilerleme bağlamında anahtar olmak üzere öğrettiği esaslar olarak gördükleri ileri sürülerek eleştirilmektedir. Öyle ki İslâm'ın hem bu dünyada hem de öteki dünyada mutluluğu sağlayan bir bilim olarak görülmesi anlamını taşıyan bu yorumlama biçimi, dinin özgün karakterine uymayan özellikleri barındırmaktadır.

Dini vicdan ve ahlak meselesi olarak görmede modern düşüncenin etkisini taşımaktadır. Oysa vicdan zevki çok şahsi bir sebebtir ve alemde herkesin kendine mahsus özel bir vicdan zevki vardır. Bunun anlamı, kişiler kadar din vardır demek olur. Oysa din, vicdanın ötesine ulaşan ve aşan bir aşkınlığı içerir. Öyleyse bütünün ruhunu bulmak ve bütün ruhun kalbini ölçü olarak almak, bütün parçalayıcı ve lafzi okumaları bir tarafa bırakarak dini kendi geleneği ve gerçekliği içinde tanımlamak gerekmektedir.

---

55 *A.g.e.*, 139
56 *A.g.e.*, 142; M. Abdülhamid, *a.g.e.*, 48-49; J.Obert Voll, *İslam / Süreklilik ve Değişim*, Çev. Heyet, Yöndeş yay., İst.1991, 169

Ulema kırılma döneminde eklemlenme sürecini yaşamış, daha sonra ise itilen ve pasifize edilen, olaylara dışarıdan bakmakla yetinen duruma düşmüştür. 16. yüzyıldan itibaren haşiye ve şerhlerle uğraşan ulema, ilim alanında kapalı devre kalmıştır. Özellikle felsefede kapalılık skolastizme düşmelerine sebep olmuştur. Orta-çağ İslâm düşünürlerinin eserlerini açıklamadan ileri gidememişlerdir. Formel mantık, daha önceki ulemanın şerhleri düşünce hayatında birinci derecede rol oynamıştır.[57] Düşünce olmaksızın pratik alanın geliştirilmesi ve üstelik dondurulması, ulemanın pasif bir konuma düşürülmesinin en önde gelen sebeblerinden biri olmuştur.

Ne gariptir ki o dönemin müslüman aydınları bu çözülen ortamda çarpık bir anlayışla pozitivist ve liberalist düşüncenin köklerini İslâm kaynaklarında aramışlardır. Batı kültürünün gelşme seyrini ve gelişmeyi oluşturan dinamikleri bilmeden, kendi düşüncesi bakımından da felsefi bir temelden yoksun bir tutumla modern düşünceyi hayranlıkla öneren, dini metinlerle bu düşünceye meşruiyyet kazandıran aydınlar gurubu ortaya çıkmıştır. Bunları tamamen dine yabancılaşmış olarak tanımlamak güçtür. Ne var ki sözkonusu aydınlar İslâm ile Batı arasında temelli bir uzlaşma arama çabasına girmişlerdir. Örneğin *S.Ahmet Han*, Kur'ân'da Hıristiyanlar'la ilgili olarak geçen bazı nassları olduklarından farklı anlamlara çekerek, onlarla bütünleşmenin doğru olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda ortaya konulan düşüncelerin bir çoğu gerçekten İslâmlaştırılabilecek düşünceler değillerdir. Zira bu düşünceler Sekülerizm'e kapı açmışlardır. Sözkonusu kişilerin fikren örnek aldıkları kişiler, geçmişin büyük bilginleri değil, daha çok *Rousseau, Comte, Mill ve Spencer* gibi filozoflardır. Bu filozofların fikirlerinde belirgin olarak öne çıkan temalar ise politika ve sosyolojidir.

Batı düşüncesinin dayandığı veriler, bilim ve teknoloji Kur'ân'da var deniliyordu. Bu çarpık anlayışın izlerine, şimdi de rastlıyoruz: *Kur'ân bilimle çatışmaz, İslâm'ın eğitim ilkeleri bugünkü pedogojik verilerle uyuşur* denilmektedir. Oysa bunları yorumlayan insanlar çatıştığı müddetçe, çatışırlar. Çünkü bunları yorumlayan insanlardır. İster bilimsel bilgi ister başka türde bilgi olsun, bilginin nihai belirleyicisi, bilgiyi inşa eden insanlar ve toplumdur. Çünkü hem dini metinler hem de doğa birbirine alternatif

---

57 H.Z.Ülken, *a.g.e.*, 40-48; K. Canatan, a.g.e., 209-210.

tarzda anlaşılabilir ve açıklanabilir; bu alternatif tarzların birbirine oranla daha doğru olabileceklerini söylememiz mümkündür.

Toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat sorunlarını çözdükleri kendine özgü yola, o toplumun kültürü denir[58]. Ortak yaşam biçimi, bu yaşam biçimini oluşturan değerler toplamı, insanların tutumlarını, dolayısıyla davranışlarını etkilerler[59]. Toplumun yaşaması ve ayakta kalması için kültür oluşturması gerekiyor. Uzun ve anlamlı bir tarihe sahip olan İslâm kültürünün ve değerlerinin yerini modern kültürün almasının sebebini, o kültürün mutlak üstünlüğünde değil, daha farklı sebeblere bağlamak gerekmektedir. Modern kültürünün üstünlüğüne ilişkin görüş, hiç bir gerçeği yansıtmayan ve tarihin şahitliğini hiçe sayan bir görüştür.

Modern düşüncenin etkisiyle dini yeniden tanımlama bir kaç sebebe dayandırılmaktaydı. Geri kalmışlık ogusunun temelinde yatan nedenler ve üst-yapısal kütürel etkenlerdir. İlerlemek ve gelişmek için sadece tekniği transfer etmek yetmez, bunun yanında bu olguları besleyen zihinsel ve kültürel öğeleri de tanımak gerekir. Aslında bu değerlendirme geri kalmışlığın bizzat içsel nedene, özellikle dine dayandırılmasındadır. İnsanlığın genel evriminin doruk noktası olarak görülen bu gelişmeyi model almaktan başka çare yoktu gibi anlayışlar fikri kaosun göstergeleridirler. Hayatımızı İslâm'a göre düzenlemek, yeni çağın hayat biçimini İslâm'la bağdaştırmak, İslâm'ı bütünüyle bırakmak gibi birbirinden kopuk görüşler ortaya atılmıştır. Birinci görüş bilgisizlik ve düşünsel bitkinliğe düşmüş olması bakımından zor, diğer ikisinden ikincisi kültürel adapteyi tarihi sürece bağlamakta, üçüncüsü ise radikal bir farklılaşmayı önermektedir ki her ikisi de İslâm toplumunun tarihi geleneği ve anlayış biçimiyle çatışmaktadır. Böyle olmasına karşın ikinci şıkkın daha cazib görülüp uygulamaya koyulduğu herkes tarafından bilinmektedir.

Toplumsal değerler, değişen ve değişmeyen iki dünya arasında sağlıklı bir ilgi kurabilmeye bağlıdır. Değişmeyi görmezlikten gelmek, toplumu katılaşmaya, kalıcı değerlerin varlığını görmezlikten gelmek de kaosa ve anomiye götürür. Burada yapılacak iş, toplumsal şartları değerlere göre

58 Ş.Mardin, *a.g.e.*, 23.

59 A.İnam, *a.g.e.*, 87-88.

ihtiyaçları açısından her dönemde yeniden yorumlayıp, normlaştırıp ve kurumlaştırmaktır. Ancak bizim burada sözünü ettiğmiz normlar sırf toplumsal etkileşimlerin bir ürünü olan değil, bir temel değere dayanan normlardır. Değerler normlara yön verdiği gibi, toplumsal etkileşimlerin ürünü olan normlar da zamanla kendilerine has değerler oluşturabilirler. İslâm'a göre bunlar çoğu kere sağlıklı bir norm yada değerler hiyerarşisi kuramazlar. Bunun için insan ve eylem arasında sıkı bir bağ kurar. Ancak eylemler herhangi bir eylem değil, temeldeki değerlerin eylemi olmalıdır[60].

Değerlerin büyük bir kısmı, inanca dayanır. Bilindiği gibi din, öncelikle inanmaya dayalı bir değer dünyasıdır[61]. Ancak bir yönünün inanmaya dayalı olması, tüm değerler dünyasının din ile aynı olduğu anlamına gelmez. Eğer toplum kendini aşan bir kaynaktan aşkın değerler elde edememişse, kendi imkânlarıyla yine bu aşkın alanını doldurmaya çalışır. Onu başka şeylerle karşılar[62]. Ayrıca araç değerlerle aşkın değerler farklıdırlar. Yüksek değerlerin araç değer dünyasını determine etmesi gerekir. İslâm, temeldeki tevhid inancına ve buna dayalı ahlâk, değerlere bir hukukî düzen geliştirebilmenin öncüllerini vermiştir. EsasenKur'ân'da bazı emir ve yasaklar birer ahlakî değer oldukları kadar hakiki birer norm niteliği taşırlar. İslâm'daki hukûkî ilkeler sırf eylemlerin sonucunu yargılayan kurallar değil, ideali işaretleyen ilkelerdir[63]. Ve hepsinden daha önemlisi teorik çerçeve ve bunu oluşturan esaslardır. Problemin tesbiti sonucunda modern düşüncenin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan meseleler kendilerini göstermektedir. Bilgi, özellikle bilim ve din ilişkisi, hürriyet ve adalet, Allah'ın insan ve varlıkla olan ilişkisi gibi problemler modern düşüncenin etkisiyle farklı boyut kazanmıştır.

Modernleşme sadece siyasal-ekonomik yapı üzerinde değil,kültürel ve entellektüel yaşam üzerinde de derin etkiler doğurmuştur. Dolayısıyla yeni sorunlar ve problemler bağlamında sorular değişti, hatta diyebiliriz ki dini soruların şekli de değişmiştir. Sözgelimi son dine sahib olan İslâm topmumu niçin geri kalmıştır. Bu soru iyice tahlil edildiği zaman, İslâm dünyasını Batı

---

60 M.Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yay., İst., 1991, 165.
61 H.Z.Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ank., Ts., 212.
62 M. Aydın, *a.g.e.*, 164.
63 *A.g.e.*, 182-183.

dünyası karşısında konumlandırmayı amaçlayan bir düşüncenin varlığı hemen görülür. Dolayısıyla İslâmcı aydınlar ve fikir adamları *C.Afgani*, *M.İkbal*, *M.Abduh*, *Reşid Rıza* ve diğerleri İslâm'ın gerilme sebebini İslâm'ın yozlaştırılmasında bulurlar ve İslâm'ı çağdaş değerlerle uyumlu bir hale getirmenin zaruretinden bahsederler. Onlara göre İslâm saf halından uzaklaşmıştır. Bunu aslına döndürmek gerekiyor, bu işlem yapıldığında gelişme ile dinin anlamsal bağı belirlenmiş olacaktır. Dolayısıyla bunlar *M.İkbal* hariç dinin mistik bir biçime sokulmasına karşı çıkmaktadırlar. Kutsal metnin doğrudan incelenmesine önem vermektedirler. Kadercilik, akılcılık, asetizm ve puritanizm ve gelenek karşıtlığı gibi konularda benzer düşüncelere sahibtirler.[64] Birbirlerinden kopuk ve İslâm'ın özgün kaynaklarıyla yer yer çatışan görüşlere göndermelerde bulunan *Fazlurrahman*, din, toplum ve değişim konularını yeterince tutarlı görüşler belirtmesine karşın bazı konularda, özellikle eğitim ve Türkiye'deki çağdaşlaşma konularında aynı hataya düşmektedir.

Modern düşüncenin dini anlayışa etkisi olumsuz anlamda değerlendirmeye tabi tutulacak özellikleri taşısa da, bunun bütünüyle böyle olduğunu söylemek güç görünmektedir. Modern düşüncenin etkisiyle İslâm toplumunda köklü bir değişikliğin olması gerektiğine ilişkin söylem, zaman zaman uç ve dinin özgünlüğünden kopuk ve parçalayıcı görüşleri taşımaktadır. Diğer taraftan dini yorumların, farklı etkilere bağlı olarak sorgulanmasını en azından tutarlı bir bakış açısının gerekliliğini ortaya koymuştur. Burada söylemek istediğimiz şey; modern düşüncenin verilerine eklemlenme ile, bir düşüncenin dini hakikatle örtüşmesi, yada bu bağlamda yeniden yorumu arasındaki farkı görmenin gerekliliğidir.

İslâmi dünya görüşü kaçınılmaz olarak modern düşünce ve modern akımlarla çarpışmak zorunda olan geleneksel bir bakış açısıdır. Tartışmaların üstü örtük olarak ifade olunan sorunu ise, İslâm'ın, neden modern tarihin temel dinamiklerine güç yetiremediğidir.[65] Değişik biçimlerde dine karşı oluşturulan tutuma karşı, İslam'ı savunma durumunda olanlar önemli bir başarı göstermişlerdir. Zihinleri, gözü kara romantizmin ve entellektüel

---

64 K.Canatan, *a.g.e.*, 131
65 J.Obert Voll, *a.g.e.*, 57

kargaşalıkların bulutlarıyla kaplı olan modernistler, en çok İslâmi canlılığın gerilemesinden dem vurmaktadırlar. Modern düşüncenin din karşıtı bütün faaliyetlerine rağmen, İslâm'ın temel dinamiklerini belli bir ölçüde sekteye uğratmaya, tamamen ortadan kaldırmaya muktedir olmamış, şimdi ise artık yeniden bir İslâm toplumunun oluşmasında şu veya bu şekilde süz edilmektedir.[66] Öyleyse temel sorun olarak ortaya çıkn problem şudur: Canlılığını sürdüren İslâmi deneyimin köşe taşları nelerdir ve nasıl oluyorda bunlar, modern global deneyim bağlamında gelişmelerini sürdürebiliyorlar?

Sufi teolojik açıklamaların ve felsefi ilkelerin karışık ve çetişli düşünsel etkilerin bir sentezi, yani teolojinin panteist biçimde açıklamaları, peygamberlerce aktarılan nura ilişkin neo-platonik görüşler, 18.yüzyıldan sonra daha az panteist terimle yeniden yorumlandı ve Allah'ın aşkınlığı üzerinde ısrarla duruldu. Sufi yolun hedefi, mutlak varlıkta yok olma açısından değil, bireysel kimliğin peygamberin ruhuyla uyumluluğu açısından tekrar ifade edilmiştir. Bu sadece düşünsel anlamda değil, modern düşüncenin saldırgan dili ve tehakkümü karşısında tarikatlar çeşitli toplumsal hareketlere kurumsal bir çerçeve sağlamışlardır.[67] Bu konuda söylememiz gereken en önemli husus: Çağımızda sufizm, dünyanın reddine dayalı ortaçağ sufizmi yerine, gayretini, toplumun somut sorunlarına etrafında yoğunlaştırmasıdır.[68] Bunun böyle olmasında modernleşmeyi değil de, İslâmi geleneğin daha koyu yorumuna bağlılığı ve arınmayı savunan düşünceyi aramak gerekir. Üstelik ilk modele dönüş olarak dile getirilen anlayışın sufi cihetinde, saf İslâm ahlakını yeniden gerçekleştirmek için Peygamber (s.a.v)'in siretine, ilk İslâm toplumunun oluşmasında Peygamber (s.a.v)'in yöntemine ulaşma amacıyla hadis literatürüne oldukça önem vermek bunun yaygınlaşmasını sağlama anlayışı yer almaktadır.

İlk modele dönüşün diğer bir yönünde ise müslüman düşünürlerin İslâm birliğini sağlama, özellikle tarihi ortamdan kaynaklanan çatışmaları ve kopuklukları giderme konusunda ortak bir dil oluşturma gayreti görülmektedir. Örneğin *C. Afgani*'nin bu noktada gösterdiği gayreti İslâmi

---

66 *A.g.e.*, 58
67 *A.g.e.*, 64
68 *A.g.e.*, 64

düşüncenin çekirdeğini teşkil etmesi bakımından hatırı sayılır bir çaba olarak görmek gerekir.

İmânın basitleştirilmesi veya saf İslâm'a dönüşü öne çıkartan görüş,[69] gerçekte modern düşüncenin baskın bir şekilde vurguladığı yeniden yapılanmanın tarihi uygulama olan geleneksel İslam'la çelişip, İslâm'ın erken dönemindek uygulamalarla çelişmemesi hususuna dikkat çekmektedir. Sözgelimi hilafetten saltanata geçişin seyri olan tarihi durum, modern düşüncenin önemli bir veçhesi olan ve çoğulculuğa dayalı siyasi görüşle karşılaştığında, bunun tarihi durumla çatışması nedeniyle tarihi durumu dışlayarak İslâm'ın ilk dönemine başvurmayı gerektirmiş olabilir. Burada tartışılması gereken bu tutumun dayanağıdır. Bu tutum, sözünü ettiğimiz etkiye bağlanabilir. Problemi böyle değerlendirmek ne bütünüyle yanlış ne de bütünüyle doğrudur. Her ikisinden de farklılık arzeden bir sebep vardır ki, o da İslâm düşüncesinin gerilemesi ve daha önce de belirtildiği gib düşüncenin dondurulmasıdır. Burada noksan olan şey: felsefenin yokluğudur. Yoksunluk ve dondurulmuşluk ister istemez İslâm toplumunu şaşkınlığa ve yeniden başa dönmeye zorlamıştır. Bu ruhi ortam *yeniden başa dönüş* diye adlandırılan anlayışı uç alanlara kaydırmış olsa bile, Kur'ân'ın temel ilkeleriyle çatışan bir geleneği, tarihte uygulama niteliği olsa bile reddetmek ve en azından miadını doldurmuş olarak tanımlamak yanlış oharak görülemez. Çünkü Kur'ân bir biçimden değil, ilkelerden bahsetmektedir.

Saf İslâm'a dönüş olarak adlandırılan bu anlayış, öncelikle *imânın kolaylaştırılması* önermesine bağlı olarak İslâm'ı, içinde insanın kör talihin esiri olmadığı ve kendi kaderini kontrol etmede aktif olduğu bir dünya görüşü olarak tanımlamaya götürmüştür. Evreni, insanın uygun vasıtalar kullanarak istenen sonuç ve değişiklikleri yapabileceği bir sebeb-sonuç ilişkiler sistemi olarak görmüştür.[70] Bu iki tanımlamanın altında, hiçbir doğa üstü şeyin vuku bulmayıp, Allah'ın olaylara gelişi güzel müdahale etmediği şeklinde bir düşüncenin izleri görülmektedır.[71] Böylece hem mucizeler akli

---

69 Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n Nasraniyye maa'l İlm ve'l Medeniyye*, Kahire, h. 1375, 182; Reşid Rıza, *a.g.e.*, 6/562

70 Mazhuriddin Sıddıki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Çev. M. Fırad, G. Korkmaz, Dergah Yay. İst., 1990, 54

71 *A.g.e.*, 54-55

prensiplerle açıklanmakta hem de din toplumsal bir boyuta indirgenmektedir. Her iki durumda da modern düşüncenin etkisi açıkça görülmektedir. Çelişen ve gerçekleri kurgulaştıran açıklamaları belli bir açıda uyuşturmak, yada eksikliği gizlemek oldukça zordur. Evreni, sebeb-sonuç ilişkisi bağlamında açıklamak, Allah'ın kudretini zedeleyeceğinden dolayı, Yaratıcı'nın yaratıklarından dolayı hiçbir şekilde sınırlanmadığını kabul etmekle, yada özel olaylar için özel kanunlar ortaya koyduğunu söylemekle, bu defa evreni kendi başına bir gerçeklik konumuna oturtma gibi bir yanlışlığa düşülmektedir.

Diğer taraftan, yeni bir dünya oluşturmak için köklü bir değişikliğin zorunlu olduğu savı, bunun gerçekleşmesinin ortaçağ zincirinin kırılması ile mümkün olacağı görüşüne bağlanmaktadır. Böylece İslâm'ın, kendini takip edenleri araştırma ve derin düşünmeye teşvik eden özelliği öne çıkartılarak, rasyonel düşünce ve hareketi destekleyen bir inanç ve ahlak sistemi olduğu söylenmektedir. Oysa İslâm'ı, ferdi ilişkiler ve ahlak kurallar olarak açıklama yada ferdi inançlardan oluşmuş bir yapı olarak görme modern düşüncenin teşekkülünde ve kurumsallaşmasında önemli bir rol oynayan sosyolojinin etkisini taşımaktadır. Çünkü, toplum ve ahlâk İslâm'da çok önemlidir ama, Müslüman birey de aynı derecde önemlidir. Eğer Müslümanlar birey bazında İslâm ve onun dünya görüşü hakkında bir karışıklık ve cehalet içindelerse artık iyi müslüman değillerse bu durumda ideal toplum nasıl oluşturulabilir?[72]

Emir Ali (1849-1928)'nin *"Kur'ân'ın Allah'ın irade ve hükümleri ile tabiat kanunlarını kasdettiği"*[73] sözü söylediklerimize güzel bir örnek teşkil etmektedir. Evrenin belirli kanunlar ile yönetilmesi iradenin, Allah'ın iradesinin bir gereği olmakla birlikte, sebeb-sonuç ilişkisi bağlamında düşünüldüğü zaman bunun ne demek olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Üstelik: *"İnsan hareketleri hiçbir şekilde tesadüfi değildir. Bir hareket diğerinin sonucudur. Hayat, kader ve karakter, takdir edilmiş kanunların sebeb ve sonuçları gibi birbiri ile alakalı bir seri hadise hareket anlamındadır"*[74] demesi insan eylemlerini tabii hadiseler gibi algıladığını

---

72 S.Nakıp Attas, *Modern Çağ ve İslâmi Düşünüşün Problemleri*, Çev. M.Erol Kılıç, 157, 1989, 137
73 Emir Ali, *Sprit of İslâm*, London, 1899, 596-597
74 *A.g.e.*, 635

göstermektedir. *Reşid Rıza* (1685-1935)'nın şu sözü daha açık ve anlaşılır şekildedir: "*İslâm'ın gelişi ile insanlık tekâmül etmiş ve mucizeler sona ermiştir.*"[75]

Modern düşüncenin baskın tavrı karşısında kendilerini açıklama durumunda olan düşünürler, sosyo-politik düzenin yeniden kurulması noktasından engel olarak gördükleri her şeyi eleştirmişlerdir. Sözgelimi tasavvuf, insanı edilgen ve bireysel davranmaya yönlendirdiği gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Nitekim *Fazlurrahman*, tasavvufun, bu dünya, insanın kaderini yönlendiren toplum, tarih yada sosyo-politik olgularla ilgilenmeyip, sadece ferdin kurtuluşu ile ilgilendiğini söylemekte ve böyle bir dini anlayışın yumuşak başlılık ve pasiflik telkin ettiğini vurgulamaktadır.[76] İslâmi, toplum ve tarih felsefesi bağlamında değerlendirerek, dünyayı iyileştirme ve tarihi sistematik bir şekle oturma çabası modern bir versiyondur. Ancak hakikate ulaşmanın yolunu daha çok zevk ve hale bağlayarak tüm akli meselelerden kaçınıp, burhan ve delil aramaya önem vermeyen, sadec ruhi bir derinliğe ulaştıracak saf bir manevi hayatı yaşamak Kur'ân anlayışını tam olrak yansıtmakta mıdır? Ruhi deneyimlere bağlı kalarak yeterli anlamda bir felsefe oluşturmak mümkün müdür? gibi sorular karşımıza çıkmaktadır ve bu sorulara olumu cevap vermek güç görmektedir. Bir taraftan modern çağın dine karşı dayatmaları ve bazı hususları evrensel ölçülerde kendi tanımladığı biçimde baskı aracı olarak kullanması diğer taraftan tarihi geleneğin ve düşünce ekollerinin tutarsız görüntüleri çeşitli zorluklara sebeb olmaktadır.

Tasavvufun mesiyanik ögeleri beslediğini ve ümitsizlik hissini aşıladığını söyleyen *Fazlurrahman* idrak ve keşf arasında radikal bir ayırım yaparak eleştiri yapmaktadır. Ona göre sûfi, toplumdan soyutlanarak sadece kendi selametini aramakta ve bu tutum genel bir eğilime dönüşmeye elverişli öğeler taşımakta olup, İslâm'ın sosyal yapısını tehdit eden bir davranış biçimi geliştirmektedir.[77] Müslümanları bireyselliğe ve donukluğa sevk eden, asr-ı saadetten kopukluğu sağlayan bu yöntem edilgen bir dil olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamanın altında söylenmek istenen şey, fertleri

---

[75] Reşid Rıza, *Tefsirü'l Menar*, Kahire, h. 1373, 1/315
[76] Fazlurrahman, *İslâmic Methodology in History*, Karaçi, 1965, 86
[77] *A.g.e.*, 106-107

değiştirecek olan şeyin yeniden oluşturulan toplum düşüncesinin olduğu varsayımıdır.

Allah'ın kitabı ve peygamberin öğretilerini, halef ve selefin araya girmesine izin vermeden direkt olarak başvurma önerisi,[78] Kur'ân'ın anlaşılır bir dil kullandığı ve rasyonel işleri emrettiği görüşüne dayanmaktadır. Ayrıca müçtehidler tarafından konulmuş hükümleri düşünmeden ve Kur'ân'ın söylediklerini de nazara almadan onlara itibar edip, çelişen bir şey olduğu zamanda müçtehidin görüşünün yanlışlığını değil de Kur'ânî metni tevil etme saplantısını kırma amacına matuftur.[79] Taklide, tekrarcılığa ve düşünmeksizin kabule getirilen eleştiriye katılmamak mümkün değildir. Ne var ki Kur'ân'ı anlama konusunda önerilen yöntem ve bizzat metne dönme önerisi ve geleneği bütünüyle dışlama modern anlayışın izlerini taşımaktadır.

Aklın dini anlamada sınırının ne olduğu konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Akılcılığı ile öne çıkan *Mu'tezile*yi *İkbal* eleştirirken, *Fazlurrahman* İslâm dünyasında entellektüel çabaların erimesini *Mu'tezile*'yi haksız yere eleştirmeye bağlamaktadır.[80] Aklın bir bilgi yetisi olduğu doğru olmakla birlikte,[81] sosyal yapı oluşturmaya yönelik anlatımlarda hep aklın kabul edebilir veçhesine hitap etmeleri aklı birinci sıraya alan bir dini anlayışa sahib olduklarını göstermektedir.

M.Abduh, Kur'ân'ın, biz sadece hangi şeylerin Allah'tan olduğunu bilebileceğimizi ve bilmemiz gerektiğini öğretmekle kalmadığını, öğrettiği şey konusunda kanıt ve belge getirdiğini ve bizden hiç bir zaman Kur'ân'ın sözlerini, sırf Allah buyurduğu için kabul etmemizi istemediğini söylemektedir. Kur'ân'ın diğer dinlerden de bahsettiğini ve onları kanıt ve belgeyle reddetiğini ileri süren *M.Abduh*, Kur'ân'ın aklı muhatab alıp düşünceyi devinime geçirdiğini, akıl ve dinin kardeşliğini öngördüğünü belirtmektedir. Akletmenin bütün müslümanlar için gerekli bir vecibe olduğu konusunu vurgulayan *M.Abduh*, tevhid, nübüvvet gibi temel konuların akli temel ve öncüllere dayandığını belirtmektedir. İslâm geçmişte insanları

---

78 M. Abduh, *a.g.e.*, 64; Emir Ali, *a.g.e.*, *328*
79 R. Rıza, *a.g.e.*, 1/407
80 M. İkbal, *a.g.e.*, 5; Fazlurrahman, *a.g.e.*, 151
81 M. Sıddıki, *a.g.e.*, 44

bilgisizlik ve taklid çıkmazından kurtardığını, ama müslümanları bugün aynı duruma düşmesinden dolayı gerilediğini belirten düşünür, bunun sağlanması için asli kaynaklara dönmeyi ve özellikle Kur'ân'ı yeniden yorumlamayı önermektedir.[82]

Kelâmi ekollerin geneline göre aklın ve naklın çelişmesi halinde aklın kabul edilip naklin tevil edileceği görüşü benimsenmektedir. Oysa *M. Abduh* farklı bir görüş ileri sürmektedir. Ona göre dini bir metnin anlaşılması için iki yöntem uygulanabilir: 1. Dini metni doğru olarak kabul edip, mantıki nedenlerle açıklanamadığını kabul etmek, 2. Nakledilen şeyi, gramer kurallarına özen göstererek anlamını mantığın ileri sürdüğü sonuç ile aynı olana kadar değiştirerek yorumlamak.[83] Anlamının öngereklerini sadece gramer kurallarına bağlama eğilimi, İslâm'ın mesajını kişinin sosyal pozisyonuna itibar etmeksizin açık bir zihne sahib herkesin anlayacağı iddiasına dayanmaktadır. Nitekim *R. Rıza* üstadına dayanarak: *"Allah kendisinden başka ilah olmayan, diri, ebedi olandır. Kendisinden önce indirileni tasdik eden kitabı sana gerçek olarak indirdi. İnsanlara yol göstermek için bundan öncede İncil ve Tevrat'ı göndermişti... Ve O, Furkân'ı da gönderdi"* (Furkân, 35/1) ayetindeki *Furkân* kelimesini geleneksel anlamlandırmadan farklı olarak, İncil ve Tevrat zikredildikten sonra doğrudan Kur'ân'a yapılan atıf dikkate alınmaksızın *akıl* anlamıyla açıklamaktadır.[84] Vahyin yerine aklı koymanın modern düşüncedeki karşılığının ne olduğu bilinen bir husustur. Aklın bu şekilde önceleniși İslâm düşünce tarihinde dile getirilmemiş, böyle bir değerlendirme akılcılığı ile bilinen *Mu'tezile* tarafından bile dile getirilmemiştir.

Kur'ân ve Sünnet'e dönüş, içtihad kapısının açılması, cihad ruhunun canlandırılması gibi pratik çözümler, her ne kadar halen kullanışlı olsa bile çıkış noktaları ve temel öncülleri bakımından son derece tartışmaya açıktır. İslâmcıların zihinsel arka planlarında *ilerleme, Kartezyen felsefe* ve madem dinamiklerî, bulunmaktadır. Dolayısıyla bu farklı bilgi ve inanç evreni bütünüyle eklemlenme anlamını taşımaktadır.

---

[82] Bkz. M.Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, Kahire, H.1361
[83] M. Abduh, *a.g.e.*, 55
[84] J.J.G. Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Çev. H. Açar, Fecr Yay. Ank., 1993, 44

İslâmi düşüncenin anlatım biçiminde, *ödünç kavram*ların yoğunluk kazanması, yada İslâm'ı hakim düşüncenin esasları çerçevesinde ele alma, hakim düşünceye benzetme çabalarını olumsuz olarak nitelemek gerekmektedir. iyimser bir dille bu bilgisizlik ve düşünsel temelden yoksunlukla tanımlanabilir. Ne var ki, çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi bu, dini çerçevenin anlatımında dünyevleşmenin alt temelini hazırlaması bakımından oldukça dikkat edilmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini inançla, akıl bilincinin ve dünyadaki bilimsel tanıyışın karıştırılması zorunluluğu, halk inançlarının eleştirilmesini beraberinde getirmiştir.[85] Bunun olumlu yanı olmakla birlikte, İslâm toplumunun geri kalmışlığını siyasi, iktisadi ve bilimsel alanda giderme konusunu, Batı yol ve yönteminin taklidinde ve iktibasında görenler tarafından dinin aleyhine kullanılmasına neden olmuştur.

Düşünsel anlamda, bütünüyle inkâra dayanan felsefi akımlara cevap vermek için *Descartes, Kant, Bergson, Max Weber, Arnold Toynbee, Raymond Aron* gibi düşünürlerin fikirlerinden yararlanma şeklinde tezahür eden tutum, onlardan faydalanma açısından değil de, sözkonusu düşünürlerin görüşlerini esas alarak İslâm'ı bu çerçevede yorumlamak yanlıştır.[86] Hiç bir toplum kendi inancını, devşirme düşüncelerle ayakta tutamamıştır. Çağımızda dini anlatım modellerinin bir çoğunda 19. yüzyıl düşüncesinin temaları, özellikle pozitivist temalar, İslâm'ın görüşü olarak anlatılmaktadır. Hem düşünsel hem de kabul edilir bakımdan etkinliğini belli bir ölçüde yitirmiş, düşüncenin kendi doğuş evreninde ciddi bir şekilde eleştirilmesine karşın, bu düşünce biçimini dini bir gereklilik olarak algılamamız ilginç bir durum arzetmektedir. Felsefi temelden yoksunluk her ne kadar olumsuz bir şey ise, diğer düşünceler çerçevesinde İslâm'ı yorumlalmak da o adar olumsuz bir durum, hatta daha yıkıcı bir özelliğe sahibtir. Bu muğlak bir durumdan, çatallaşmış kişiliğimizi yansıtan ikili dili, yani hem materyalist diye tanımladığımız bir bilimi küçümsemek, hem de kendimizi açıklamamızda yeterli olmadığı görülen geleneğe sıkı bir şekilde bağlanmamız ciddi biçimde eleştirilebilecek özellikleri taşımaktadır. Çoğu zaman duygusallıkla kesişen

---

85 Hamid İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, Çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay. İst. 1991, 15

86 Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç/Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şnofreni*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay. İst. 1991

bu durum, kısa zamanda etkinliğini yitiren dolup taşmalara yerini bırakmaktadır.

Yaralı Bilinç/Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni adlı çalışmasıyla *Daryush Shayegan*, belki farklı bir dünya adına bütünüyle eleştirel yaklaşmakta olduğu söylense de *"Gizli bağdaşmazlıkların bilincinde olunmadan, aynı zamanda hem modern hem arkaik, hem demokrat, hem otoriter, hem dünyevi hem dinsel, hem zaman ilerisinde hem de gerisinde olmak istenilmektedir"* şeklindeki sözleri bu eleştiriden yalnızca bir örnektir. O, bu çalışmasında baştan sona *"birbirlerini iten ve kaşılıklı olarak biçimsizleştirilen, bağdaşmaz dünyalar arasındaki çatlağa düşmüşüz"* fikrini bir çok referansla örneklendirmeye çalışmaktadır. Yer yer insanın zihinsel yapı taşlarıyla oynamaktadır.

Daryush Shayegan'in bu tesbitine çok iyi bir örnek olan *Rafi et-Tahtavi* ve Tahtavi'den daha farklı olmakla birlikte az da olsa aynı yanlışlığı dile getiren bazı düşünürler üzerinde durmamız gerekmektedir.

Rafi et-Tahtavi (1801-1873) *Menahicu'l-Elbab*'da insan uygarlığının öyküsünü anlatırken kişi hukuki ve devlet gibi konulara değinir. Toplum oluşturmanın amacını, Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve insan mutluluğunun gerçeklerini hazırlamak olarak belirtmektedir. Ancak o mutluluk derken, manevi erdemlerin servet ve geçim kaynağı için gerekli olan maddi araçlara ulaşmayı kasdetmektedir. Ulusal serveti artırmak için iktisadi ve parasal çalışmalara yönelmenin zorunlu olduğunu onaylamaktadır. Yer yer Fransızlar'dan örnek veren *Tahtavi*, onların mu'cizeyi inkar ettiklerini ve evrende namusun yırtılmasının olanaksız olduğunu benimsediklerini, ayrıca dinlerin sadece iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak için insanlığa gönderildiklerini, ulusal huzurun ve insanın ilerleyişinin dinin yerini alabileceğini, bilginlerin akıllarının peygamberlerin akıllarından ileri olduğunu düşündükleri gibi görüşlere yer vermektedir.[87] Akıl ve bilim akımına bağlı kalarak, İslâm'ın bununla uyum içinde olduğunu kanıtlama cehdi, İslâm toplumunda bir çok aydının genel karakteri olarak tezahür etmektedir. *Tahtavi*'de buna benzer temaları işlerken, diğer tariftan

---

[87] H.İnayet, *a.g.e.*, 47

devlet idaresi konusunda *Eş'ari* ve *Maverdi*'nin görüşlerini aynen benimser ve ayrıca *Rousseau* ve *Montesquieu*'nun görüşlerini yansıtan yönelimle yönetim arasındaki haklar ve ödevlerden bahseder. Allah korkusu ile toplum korkusunu insanları iyi işlere ve adalete yöneltme bakımından aynı etkiye sahib oldukları anlamına gelen sözleri ilginç bir durum arzetmektedir.[88] Türk modernleşmesinde İslâm öncesi tarihe atıflar yapıldığı gibi, *Tahtavi*'nin de *Fravunlar* dönemine atıflar yaparak yeni projeler sunması zihni durumun ve kültürel kodların ne denli altüst olduğunu göstermeye yeterli kanıt sayılabilir. Böyle bir anlayışın toplumu ne denli siyasal sonuçlara göstereceğini düşünmeyen aydınlar bu günkü çözülmenin öncüleri olarak tarihte yer alacaklardır.

C.Afgani, dinle ilgili net bir tanım yapmaktadır. Ona göre din, ümmetlerin ve kabilelerin kalıtsal olarak baba ve atalarından alıp ona göre ahlaklarını düzenledikleri, toplum yapısını bozan kötülük ve bozgunculuktan sakındıkları inançlar ve hasletlerdir. Dinin dakik tanımı yerine, dinin insanların davranışları ve ahlakları üzerindeki etki ve sonuçlarıyla açıklamaya girişmesi İslâm toplumunun modern düşünce karşısındaki tavrını net bir şekilde göstermektedir. Dini hasletleri yıpratmayı birinci hedef olarak seçtiklerini belirten düşünür, dine karşı tezler ileri süren bütün felsefi akımları ve onların görüşlerini hiçbir ayırıma tabi tutmadan genelleme yaparak eleştirmektedir.[89] Onun felsefi yönü ve dini anlama biçimi eleştirilmesine karşın, Batı kültürünün İslâm topmunu götüreceği felaketlerin farkında olması, İslâm'ın kültürel ve toplumsal öncülleriyle kurduğu bağlar ve uyarı konusunda gösterdiği gayret hep takdirle karışanması gereken bir husustur.

Uyum ve tepki açısından dini düşüncenin Türkiye'deki seyrine baktığımız zaman kültürel bozulmanın bir çok örneklerini göstermek mümkün olmaktadır. Çağdaşlaşma gibi bir misyonla yola çıkan aydınlar, gerçekte başkalarının belirlediği bir çağda edilgen bir konumda kalmayı ta başından kabullenmişler demektir. Batı düşüncesinin farklı ilgi ve amaçlar bağlamında yer alan değişimi ve tarihi zerafetini dikkate almadan, bu değişim

---

88 *A.g.e.*, 48-49

89 *A.g.e.*, 106, 107

evreninde din karşıtı eleştirileri, aynen İslâm toplumu için de geçerli sayan ve yeni biçimde dini eleştiren aydınları konumuzun dışında bırakırsak, diğerini iki başlık altında toplamamız mümkün olmaktadır.

I.Pozitivist ve materyalistlere karşı gösterilen tepki doğrultusunda *Filibeli Ahmed Hilmi, ismail Fenni Ertuğrul* gibi zatların yine Batı felsefesinin ortaya koyduğu normları ve tanımları esas veri olarak alan eleştirel yaklaşım;

II.Batı ile doğu arasında uzlaşma arayışıdır. *Şemseddin Günaltay, Mehmet Ali Ayni* de buna örnek verilebilir.

Uzlaşma, yada uyum gerçekliği içi boş bir söyleme indirgediğinden dolayı, eleştirel anlamda biraz gayret gösterildiğinde ortaya konulan fikirlerin köklerine ulaşmak mümkün olmaktadır. Her ikiside gerçekliği yansıtmaktan uzak bir mahiyettedir. Diğeri ise tepkiseldir, bilimsel anlamda tepkisellik düşünce akımların köklerini tam olarak belirleme ve kendi inancını nerede konumlandırma imkânını ortadan kaldırması açısından yeterli görülemez. Ancak bu çaba, özgün anlayışın temellendirilmesinde ilk basamak olmasından dolayı diğerine göre farklılık arzetmektedir.Dolayısıyla *Filibeli Ahmed Hilmi ve İsmail Fenni Ertuğrul* gibi düşünürlerin çizgisini devam ettiren ulemânın önemli bir görevi yerine getirdiklerine, islami düşünceye taban oluşturduklarına inanıyoruz.

2.3. Modern Düşüncenin Kelâmi Problemlere Etkisi

19. asırdan itibaren çağdaş İslâm düşüncesi bir bütün olarak modern düşüncenin ortaya attığı problemlere, yeniliklere cevap vermeye çalışan fikri çabalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki söz konusu fikri çabalar, zaman zaman özgünlüğü yansıtmaktan uzak, felsefi tutarlılığa dayanmayan bir benzeşmeden öteye geçmeyen yorumlarla örtüşen karakterdedir. Sözgelimi pozitivist düşüncenin belirleyici özelliklerinden, bir başka deyişle amaçlarından biri olan *ilerleme* İslâm dünyasında *terakki* olarak adlandırılmakta ve bunu gerçekletirmenin yolunun da dini inancı ortadan kaldırmaktan geçtiği söylenmektedir. Dini benimseyenler ise gelenekten ödünç aldıkları kavramların içini modern düşüncenin verileriyle

doldurmaktan kendilerini bir türlü alamamışlardır. Kendi ilgi ve amaçlarımıza, tarihi dinamiklerimize, epistemik kalıplarımıza uygun görüşler ortaya koyma yetkinliğine bir türlü ulaşamamamızın nedenlerinden biri bu olmaktadır.[90]

İslâm toplumunda din-devlet kutuplaşması olmamış ve devlet uzlaşmanın taraftarı olduğu halde, bir başka deyişle din ve devlet ayırımı gelenekte söz konusu edilmediği halde modern düşüncenin etkisiyle bu mesele çağımızın fikri tartışmalarında en öncelikli sırayı almış bulunmaktadır. Farklı bir kültürel çevrenin öğelerini taşıyan bu çatışma, mevcudu korumak isteyenler ile değişik bir yorum yapanlar arasında fikri çatışmanın sürmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Oysa müslümanların geleneğinde böyle bir çatallanmadan söz edilemez. Öyleyse başka kültürel evrenlerden gelen böyle bir problem neden gündemin temel konusu olmaktadır. Tarihler içerisinde tadihsiz olanların *benzeşme* adına dayattıkları bu konu neden bu kadar önem taşımaktadır.

Modern düşüncenin doğuşunda demokrasi ve hürriyet mücadelesi uzun bir tarihsel gelişmenin felsefi birikimin ürünü olarak 19. asırdaki olgunluğuna ulaşmıştır. Oysa İslâm toplumunda tedavülde olan siyasi düşünce geniş felsefi spekülasyonların değil, hukuki esaslarla belirlenen devlet ile din arasında kurulan ciddi bir uyumla varlığını sürdürmüştür. Meselenin bu tarafını ihmal eden çağdaş düşünürlerin[91] özellikle bu konuyu tartışmada felsefi temelden yoksun olduklarından dolayı bütün görüşleri sentezlemeden başka bir şey değildir. Fakat din ve devlet ilişisi farklı ilimleri ve verileri içerdiğinden, burada genişçe değil önemli birkaç hususa değinmekle yetineceğiz.

Modern çağda Allah kavramı hem *sebep hem sonuç olarak* birbirini takip eden bağımsız sebeplerin ilki olarak görülmekte olup, hakkında bilgi sahibi olduğumuz bütün varlıklar çeşitli parçalarının birbirinden bağımsız olduğu bir sistem olarak tanımlanmakta ve bu nihai tüm dünyaları besleyen varlığın Allah olduğu söylenmektedir. Allah'ın alemi yaratıp, ancak alemin kanunlar tarafından idare edildiği görüşü modern düşüncenin etkisini

---

90 M. Türköne, *a.g.e.*, 7

91. *A.g.e.*, 96



taşımakta olup, böyle bir bakış açısının kaçınılmaz sonucu, dinin hayatı bütünüyle kuşattığını dışlayarak parçalanmış bir dünya önermiş olmasıdır

Aklın merkeze alındığı modern çağın diğer bir etkisi olarak önce çıkarılan *Mu'tezile* ekolü kelâmi konuları tartışmada öncelikli yere oturtulmuştur. Nitekim *Mu'tezile Ekolü*'nün görüşlerini benimseyen *Emir Ali* Allah'ın adâleti ve insanlığın iyiliği konuları ile ilgilenmiştir. İyi ve kötü kavramının kişilerin değil insanların iyiliği için var olduğu tezini ileri sürmüştür. Modern çağda özellikle batı kaynaklı olarak eleştirilen *Tanrının Krallığı* konusu hevese dayalı papa tahakkümü Abbasi dönemi dini anlayışına ve Allah'ın hakimiyet anlayışına kıyas edilerek eleştirilmiştir. Oysa böyle bir kısaylama hem İslâm inancın hem de geleneğin gerçeklerine aykırı düşmektedir. Herhangi bir biçimi öngörmeyen İslâm belirli özel ilkeler koyarak bunun oluşumunu insana bırakmaktadır.

İslâm toplumunun ilerlemesi hedeflendiğinden, asgari düzeyde olsa bile İslâm'a *Durkheimci* anlamda vazgeçilemeyecek bir sosyal pekiştirici olarak bakıldığını söyleyebiliriz. Toplumu ilerletmek, aydınlatmak batının sahib olduğu medeniyet seviyesine çıkartmak isteyen bir sosyal mühendis, İslâm'ın bu noktada söylediklerini ileri götürmekten çekinmeyecektir elbette. İslâm'ı kendi özgünlüğü içerisinde değil de toplumsal gerçeklik çerçevesinde ele alarak *üç tarz* bir gerçeklikten bahsetmenin tamamen *Durkheimci* bakış açısını yansıttığını söylemek kanıtlanması bile gerekmeyen gerçek durumundadır.[92]

İslâm toplumunda ortaya atılan tezler, kullanılan İslâmî terminoloji, düşünceleri İslâm'a dayandırma çabalarına karşın, dayandıkları gelenek itibariyle İslâm düşüncesinin özüne uygunluk gösteren çabalardan daha çok modern düşüncenin 19. asırda popüler olan felsefi diline uygunluk gözlenen çabalar olmaktadır. Sözgelimi dinin aşkınlığını ve hayatın her alanına olan müdahalesini dışlayan Sekülerizm, dini bireyin vicdanı ile sınırlandırmaktadır. Dinin bir vicdan işi olduğu görüşü ise İslam toplumunda, farklı kesimlerde şu veya bu şekilde savunulmaktadır. Herkese göre değişen vicdan ve herkese

---

92 M. Türköne, *a.g.e.*, 99

göre değişen din ve İslam'ın söylediği din arasında hiçbir şekilde bağdaştırılamaz çatlaklar bulunmaktadır.

Bu yeni tanıma göre, dinin yeri bireyin vicdanıdır. Din burada modern dünyanın değerleriyle çatışmadığı sürece saklı tutulmaktadır.[93] Gerçekte bu dinin ahlâkî kurallara ve vicdanî bir duruma indirgenerek Allah ve kul diyaloğunu ve Allah'ın hayatın her alanına müdahalesini yok saymakla örtüşmektedir. Bu bağlamda din ve devlet ilişkisi farklı biçimlerde tartışılmış ve bu tartışmalar çoğu zaman seküler ögelerle örtüşen niteliktedirler. En büyük endişenin toplum ve devlet konularında yoğunlaşması, düşünsel çerçevede kapıların *Sekülerizm*'e açılmasından başka bir anlam taşımamaktadır. Ne var ki biz bu bölümde *Kelâm İlmi* nin temel problemleri olan bilgi, tevhid, nübüvvet, ahiret ve hürriyet gibi konulara modern düşüncenin olumlu yada olumsuz etkilerine atıfta bulunmakla yetineceğiz.

2.3.1. Bilgi

Modern düşüncenin formüle edip, yayılmasında anahtar rol oynayan bir uygarlığın prizmasından, yani dünya görüşü zihniyeti ve psikolojik algılyışı bakımından açıklanma getirilmiş bilgi, *bilgi bilgidir* diyerek hakikat ile sahtenin birbiriyle karıştırılmış şeklidir. Modern düşünce üzerine inşa edilen uygunlığın karakterini, daha çok paganist kültürün belirlemesi ve bu kültürel evrenin değerleri, felsefeleri ve tarihsel karışımından peydahlanmış bir yamalamadan başka bir şey değildir. Öyle ki bu bilgi, birbirleriyle çatışan fikirler, değerler,[94] kültürler, öğretiler, inançlar ve teolojilerden oluşmuştur. Bu bilgi hak ve hakikat görüşünü vahyi bilgi yada dini inanca değil de, bütünüyle akleden ve fiziki bir mahiyet olarak insanı merkeze alan kaba felsefi nazariyelere dayalı bir seküler hayatın yoğurduğu kültürel gelenek üzerine dayanmaktadır. Bu bilgi İslâm'ın anladığı ve tecrübe ettiği vahyi bilgi gibi bir ilme dayalı dini yakin, kesinlik ile kıyanla felsefi çıkarımların mutlak bir kesinliği sözkonusu değildir. Evrensel bir dünya görüşü oluşturma amacında olan sözkonusu bu uygarlığın hayatını düzenleyen bilgi ve değerler sürekli bir bakım ve revizyona tabidirler.[95]

---

93 N. Mert, *a.g.e.*, 87
94 *A.g.e.*, 161
95 N.Attas, *a.g.e.*, 160

Çağdaş bilgi felsefelerinde dinin temel doğruları sayılan şeyler ya saf teoriler, yada daha sonra çürüğe çıkacak, saçma olduğu ispatlanacak hayaller olarak görülürler. Mutlak değerler inkâr edilip, yerine izafî değerler konulur. Dolayısıyla hiçbir şeyde kesinlik yoktur, insan şüphenin kuşattığı bir dünyada başıboşluğu yaşamaktadır. Böyle bir yaklaşımın neticesi Allah'ı ve ahireti inkâr ve bunların yerine insan ve dünyanın aktarılmasıdır. İnsan ilahlaştırılırken, Tanrı insanlaştırılmaktadır.

Değişim, gelişme, ilerleme kavramları bu sözü edilen içsel sıkıntıların kamçıladığı, hümanist ve varoluşçuluk diyebileceğimiz, belirli bir maddeci dünya görüşü çizen, bu dünyacı bir anlamdır.[96] Sözkonusu karakterde gelişen düşüncenin verilerini alarak İslâm'ın da böyle dediğini vurgulayan ve dünya öncelikli tanımlamalar çerçevesinde İslâmi bilgi kuramı oluşturmanın imkânsızlığı ortadadır. Ne var ki, modern retoriğe alternatif getirme noktasında zihni birikintiye sahip olamayan birçok Müslüman düşünür uyum mantığını çözüm olarak sunmaktan başka bir yol bulamamıştır. Batı kültür ve uygarlığının ruhunu taşıyan bu bilgi, sözkonusu uygarlığın maksadına göre ayartılmış bir bilgidir.

İlim kavramının bizzat kendisi ve türevleri hakikatin tanımlanması imkânını sağladığından dolayı, hem bir şeyin varlığını hem de bir şeyin doğasının mahiyetini belirtmek anlamına gelmektedir. Nitekim ilm, zarûret ve delille bir şey ne ise, o olduğunu tasdik etmek, bir şeyi olduğu şekliyle bilmek olarak tanımlanır[97]. *Seyyid Şerif el-Cürcanî, Kitabu't-Ta'rifat*'da ilmi, bir kaç şekilde tanımlar: "*İlm, olguya uygun kesin bir inançtır. Bir şeyin formunun akılda hasıl olmasıdır. Bir şey ne ise, o şekilde kavramaktır. Bilinen bir şeyle bilinmeyenin kapalılığını gidermektir. Nesneleri kavramayı sağlayan derin bir anlayıştır. Bir şeyin gerçek anlamına ulaşmaktır. Akıl ile akledilenler, sezgiyle hissedilenler arasında varolan ilişkidir.*"[98]

Bilginin esas ve sınırları, insan ve akıl kavramları, epistemoloji, felsefe ve dinle alakalıdır. Hepsinin en başta gelen problemidir. Neyi düşünmenin ve

---

96 *A.g.e.*, 162

97 Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Diyanet Yay., Ank., 1993,1/ 10-12.

98 Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifat*, İst., Ts., 155.

bilmenin mümkün olduğu, her bilgi evrenin ve bir toplumun tarihinin parametreleri içinde işleyen bir sürü faktörün birbiriyle olan ilişkisine bağlıdır. Bilginin söylemi ancak bir sistemin kural ve kanunlarına göre yapılır ki bu kural ve kanunlar, tarihteki deneyimlere ve değerlendirme önceliğine göre bir hiyerarşi oluştururlar. İnsanın toplumsallığının, dünya hakkında sadece düşündüklerini değil inandıklarını da kapsamaktadır. Gerçekliğin bilgisinin kaynağı Kur'ân ve Sünnet ve bunların yorumunu yapan da akıldır.

Bilgi kavramının; ruhî, aklî, dinî gibi bir çok alanda kullanılması, bilgi felsefesinin varlığını göstermekle birlikte, ona yüklenilen temel anlam; bir nesnenin yada bilgi objesinin anlamının ruhuna varış, bir şeyi gereği üzere bilmek, o şeyin ne olduğu, neyi sembolize ettiğini kavramaktır. Nitekim *Gazzâlî*, "*eğer bilme fiilinin konusu olgusal âlem ise, bilgi yetileri bizzat şeye tatbik edilerek, onların şeye uygun olup olmadıkları, eşya üzerinde gözlemlenmeli ve denenmelidir. Eğer bilme fiilin konusu aşkın âlem ise, bunu kalbe havale etmeliyiz*"[99] demektedir. Çünkü mutlak âlemin insanda açığa çıkışı imân olup, bu âlemin bilgisini elde edebilecek yetimiz yoktur. Allah'ın zatı, mutlak gaybdır. Kur'ân, Allah'ın zatını *O* diye tanıtır. Aşkın âlem, nazar ve istidlâl ile bilinir. Allah'ın varlığı ve birliğini bilmek gibi. Üç temel epistemolojik alanın her birine ilişkin *bilme* fiilinin alanı farklıdır. Olgusal âlemin bilgisi, vahyin nitelendirmesi ile birlikte beşerî alandır. İslâm toplumu, bu alanı bazı dönemlerde ihmal etmesi nedeniyle üç farklı epistemolojik alanın sınırları karıştırılmıştır.

İslâm felsefesinde bilgi ve bilme iki biçimde ele alınır. İlim; kadim ve hadis olmak üzere ikiye ayrılır. Kadim olan bilgi bu, Allah'ın zatıyla kaim olan bilgidir. Mutlak kadim bilgide suje Allah'tır. Obje ise Allah'ın ilim sıfatının taalluk ettiği herşeydir. Diğeri ise eşya ve tabiatla ilgili olarak doğruluğu subjektif veya objektif olarak deneylenmiş her türlü veridir. Yani bilgi kavramı, bilinme karakterinde olan her şeyi içerir. Başka bir değişle insanın elde ettiği bilgide bilen insan bilinen (obje) insanın akıl ve duyu alanına giren hakiki vucudu olsun veya olmasın her varlıktır. [100].

---

99 Gazzâlî, *el-Munkızu min'ed-Dalâl*, Kahire, h.1303, 34-35.
100 Nesefî, *a.g.e.*, 1/18-19,256,257.

Bilimsel bilgi ise gözlem ve deneyle elde edilir. Mantıkî ve tümdengelimlidir, pragmatik değerin objesidir. Dinî bilgi hidayetimize vasıta olacak nesnel gerçekler bilgisine, bilimsel bilgi kavrayış ve uygulamalarımız için kazandığımız akledilen ve hissedilenlerin toplamının bilgisine dayanır[101]. İnsan için her iki bilgi de şuurlu bir şekilde yapılan eylemle elde edilir.

Bilim, tecrübeler arasında uyumluluk ve dengeyi amaçlar, yani mekanik tekrarlama kurallarını koymaya çalışır. Hayat, kendiliğinden olma duygusunun şiddeti içinde bir belirsizlik merkezi oluşturur ve bu şekilde gereklilik sahasının dışına düşer. Bu bakımdan bilim hayatı tam anlamıyla kavrayamaz. Hayatın mekanik bir açıklamasını arayan biyolog bunu mekanik kurallara göre inceliyorsa, bu hareketi araştırmayı hayatın yalnız değersiz ve önemsiz biçimleriyle sınırlı olduğu için yapar. Eğer o hayatı, kendi kişiliğinde belirlendiği şeklinde yani seçmekte, reddetmekte, düşünmekte, geçmişi ve bu anı incelemekte ve geleceği güçlü biçimde hayal etmekte, tamamen özgün ve serbest olan aklını tedkik edecek olursa muhakkak ki kendi mekanik kavramlarının yetersizliğini anlar.[102]

Bilim, akıl ve mantık ile deneysel sorgulama arasındaki metodolojik bir ilişkidir. Bu ilişki onları hakkında nesnel gerçekler bulacak şekilde doğaya bağlar. Ancak bilim ve kültür, topluma bağlı geleneksel bir faaliyet olmalıdır. Doğa kendisini tarif etmez, doğal dünyadan gelen hiç bir terminoloji, fikir yada kavram, kendilerini bilim adamının kafasına zorla sokmazlar. Doğal dünyaya kavramları veren ve tanımlayan, bir kültürün, bir toplumun ve dille ifade edilen kavramsal yapının üyesi olarak bilim adamıdır[103]. Bilim, dilin kavramsal araçlarıyla toplum ve onun tarihi tarafından hazırlanan teknikler ve bilginin sistematize edilmesidir.

Eğer bilim ve bilgi bir toplumda geleneksel ise, bu genelleştirilmiş soyut bir toplum değil aksine tarihsel olarak özel ve belirli bir toplumdur. Bilgiye ilişkin kavramlar ve onların tanımları hem entellektüel alanda hem toplum organizasyonunda kullanılmışsa, tarih olmuşsa, o tplumun stratejisi, metodu

---

101 N. Attas, *a.g.e.*, 172.
102 İkbal, *a.g.e.*, 77
103 Merrly Wyn Davies, *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması*, Çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yay., İst., 1993, 27-28.

ve bilgi felsefesi vardır. Bu bakımdan İslâm toplumu ve tarihi soyut değil, özel bir tarih ve toplumdur.

Vahye dayalı bilgi, varlık ve varoluşun sırlarını, perdelerini aralayarak insanın kendisi ve Rabbi ile olan ilişkisini, evren içindeki yerini açıklar. İnsan için bilgi sahibi olmanın esas amacı, bu gayeyi gerçekleştirmesidir.[104] İşte bu, bilimin öngerekleri, esasları ve zemini olur. Metafizik anlamda evrensel düzeni yok sayan ve aslî bilgi imkânını reddeden bir bilgi, nasıl aslî ve evrensel olan bir bilgiye kaynaklık edebilir?

Bilim, vahiy bilgisinin öngereklerine dayanmadığı müddetçe insana yol gösteremez, amaçsız bir *ilerleme* labirentine hapseder. Bilimsel araştırma geleneksel anlamda, aslî düzenden doğan ve bu düzene götüren bir bilgi olarak *el-ilm* şeklinde anlaşılırsa, o zaman aslî bir bilgi kaynağı olabilir. Mutlak Zat'ın ilmi ile insanın onun hakkında akledilen ve duyulabilen manevî bilgi arasındaki ayırım, insanın neyi bileceğinin sınırlarını belli bir açıyla çizmektedir. Aslî bir *bilgi; vahiy, sünnet, hikmet, marifet, nur, tefekkür*, spesifik anlamda *eğitim* gibi kavramlarla ilişkilidir. Bilgi bağlamında oluşturulan kavramsal örgü, topluca gerçeğe ulaşmanın anlam göstergelerini oluşturur[105]. Bu anlam göstergelerinin birisinden kayma, en azından gerçeği arızalı ve noksan bilme anlamına gelir. Ve bu anlam göstergelerinden sapan modern bilgi, insanın varlıksal gerçekliğini bu dünya ile sınırlandıran, ya da aşkın alanı sadece iyi bir toplum kurmakla sınırlayan bilgi, insanı hem kendisi hem de evrenle çatışma durumuna sokmuştur.

İnsan hem fizikî hem de ruhî bir varlıktır. İnsan, nesnelerin ilişkilerini, illetlerini, kullanılışlarını, tekil gayelerini araştırma, bilme, bu alan içerisinde faaliyet göstermeye yeteneklidir. Ona vahiy gönderilmesi ve ondan tasdik etmeyi isteme, *ilmin, hakikati tasdik etme* manasıyla ilişkilendirildiğinde, hakikate ulaşmayı sağlayan bilginin, rasyonel-bilgiden farklı olduğu anlaşılır. Çünkü insan, doğru ve yanlışı birbirinden ayırt edebilmesi için akıl denen Rabbanî bir latife ve iletişim fakülteleriyle donatılmıştır. Allah, evrende bilinç kayması olarak tanımlayabileceğimiz *gaflet*ten insanı uyandıracak işaretler

---

104 Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İşaret yay., İst. 1990, 58-82; M.İkbal, *a.g.e.*, 24-31

105 *A.g.e.*, 121; Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İst., 1992, 269; S.Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev.Ali Ünal, İnsan Yay., İst., 1984, 29

sunmuştur. Yine o, iç-gözlemle kendini sorgulama yetisine sahiptir. Bir başka deyişle insan fıtratı, bilme kabiliyetini bir mizaç olarak taşımaktadır.

Dış dünya ile ilgili duygu-seziş aracılığıyla elde ettiğimiz bilginin her çeşidini teşkil ettiğini sanmak yanlıştır.[106] Şayet böyle bir şey olsaydı, kendi varlığımızın bile gerçek olup olmadığından emin olamadığımız gibi, varlığımızı duygu ve sezginin ifade ettiği anlam ile sınırlı tutmamız gerekirdi. Nitekim Kur'ânî terimler içerisinde *âlem-i gayb* ve *âlem-i şehadet* kavramları, bilme sınırının bir genel ayırımıdır. Çünkü görünmeyen âleme ilişkin sınırlandırıcı tabirlerin ve bölümlemenin yapılması, bir süreci anlatan mutlak âlemi değilde, metafizik kısmı da bilebileceği anlamında yorumlamak mümkün görünmektedir. Zira insan Allah'la ilişkisini bilir. İçinde bulunduğu fiziksel âlemin varlığından öte olan gerçekliği sadece duyulara ait bir kapasite ile değil, istidlal ve nazar, sezgi ve hayal gücüyle oluşan bir birikim yetileriyle bilir[107]. Bilmenin imkânını sağlayan spesifik farklılık aslında bir irtibat alanını sağlayan kriterdir. Ayırma ve ilgi kurma imkânı, algılama ve anlama arasındaki derece farklılıkları, insan bilgisinin fiziksel alanın dışına uzayabileceğini göstermektedir.

Beş-duyu- *algılama aktı*, kalb ve bunların alt-birimleri ve bütün yetilerin birikimi bilmeye ulaştırdıkları halde, değişik yöntemlere sahip olan ekollerin bunlardan birini daha öncelikli görme, *gerçekliği* birinin anlam alanı ile sınırlandırma, İslâmî epistemolojinin güdük kalmasının en başta gelen sebebidir. Modern düşüncenin bu bilgi kuramı oluşturmada olumlu bir yönünün de bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. O halde Kur'ân'ın bütünselliği içerisinde yine bütünsel bir bilgi felsefesi geliştirilmek için çaba gösterilmelidir. Modern düşüncenin öncüleri olan filozofların bilgi konusundaki görüşlerini aynen aktarmakla bir yere varılması mümkün değildir.

Mücerred bir cevher olan akıl veya *nefs-i nâtika*, *ben* ile kendisine işaret eder. Bu, kalpte bir nur ve latife olarak tanımlanır. *Kalb ve akıl* ilişkisi içindeki bir bilme, İslâm'a özgüdür. Cürcanî, *akıl, nefs ve zihin aynı olup,*

---

106 M.İkbal, *a.g.e.*, 38

107 D. Merrly, *a.g.e.*, 125; A. Açıkgenç, *a.g.e.*, 157-158; Abdullatif Harputi, *Tenkihu'l Kelam*, Dersaadet Yay., İst.1330, 4-5.

tasarlamadan dolayı akıl olarak isimlendirilir[108] demektedir. Akıl kavramının kök anlamında, bir nevi kayıt altına alma ve alıkoyma anlamları bulunmaktadır. Akıl, kelimeler yoluyla birliğin ereğini kayıt altına alan ve tutan fıtrî bir sahipliği göstermektedir.[109] İnsanın bedenî yönüne ilişkin eğilimlerinin etki alanına girişi, dinî emrin dışındaki tutumlar heva olarak adlandırılmaktadır[110]. Bu, aşkın âlemi vasıtalarla, hissedilenleri tecrübe ile idrak eden özü kirletir. *Kalb körlüğü, kör toplum* tanımlamaları, idrak eden özün gerçeklikten heva âlemine inmesi olarak tanımlamak mümkündür.

Bilimsel faaliyetler, olgusal âlemle ilgilenir. Bu anlamdaki bilim aşkın alanda yer almaz. O halde aşkın olan sadece *bilimsel zihniyet* olarak bilimle ilgilenmektedir. İsâm dünya görüşünün aşkın alanını, olgusal alana bağlayan anlayış, İslâm'ın bilim anlayışıdır. Aşkın alan, bize nasıl bir bilim yapmamızı, bilimden ne anladığımızı, tutumlar ve yaklaşımlar altında yatan zihniyetin nasıl olması gerektiğini öğretir[111]. Bilim anlayışı, bu açıdan aşkın alana konu olmaktadır. Bilimsel zihniyetten söz etmek mümkün olunca, bilimin değer yargılarıyla içiçe olduğunu kabul etmemiz kaçınılmaz görünmektedir.

Diğer bütün bilgi türleri gibi bilimsel bilgi de kollektif tarzda inşa edilen bir şeydir[112]. Ne varki inşa edilen bu bilgi, aşkın alanın kriterlerine uygun bir zihniyetle inşa edilmelidir. Ahlâkî kritere dayanmaksızın tabiatı çevirme isteği, varlık düzleminde kaos doğurabilir. Bilimsel bilgi ,toplumdan ve toplumsal etkilerden daha fazla tecrid edilmiş olmayıp, bilgiyi insanî etkilerden soyutlama bir çeşit imkânsızı taleb etmektir. Çünkü bilim, içinde bulunduğu toplumun değer yargılarını ve zihniyetini büyük oranda yansıtmaktadır. Böyle bir bakış açısı, Kur'ân'ı bilimsel verilerle *okumayı* dışlamasından dolayı tutarlı görülmektedir.

İslâmî epistemoloji derken, İslâmî olandan ne anlaşıldığını belirlemek lazım. Bir doktrin veya kuram, Kur'ân ve Sünnet'in bütününden kaynaklandığı veya vahyin verili temel ilkelerine uygunluk gösterdiği zaman,

---

108 Cürcanî, *a.g.e.*, 156.
109 Muhasibi, *el-Akl ve Fehmu'l Kur'an*, Thk. Hüseyin Kuvvetli, Daru'l Kindi Mat., 1978, 140; Nesefi, a.g.e., 1/17.
110 *A.g.e.*, 256.
111 A. Açıkgenç, *a.g.e.*, 270-273.
112 H. Arslan, *Epistemik Cemaat*, 124.

gerçek anlamda İslâmîdir. Ancak bu bütünsellik, mekanik bir sistemi ifade etmez. Kur'ân'ın bir bütün olarak anlaşılmasını sağlamak, Kur'ân'ın çözümlerini evrensel geçerliliğe sahip ahlâkî -toplumsal ilkeler halinde ifadelendirmektir[113]. Nasların içeriğini anlamlandırma konusunda göreceli bir özerkliğe sahip olan insan, bir dinî metinde Allah'ın muradının ne olduğunu hangi kriterlere göre anlayacaktır?

Farklı okuma biçimlerinin öznesi olan dinî metinlerin değişik, hatta zıt bir şekilde yorumlanmaları mümkün. Öyleyse Allah'ın muradına ulaşmak, yine zihinsel birikimlerimizin devreye girmesini gerektirir. O halde farklı yorumlar İslâmîdir, fakat bütün farklılıklar Kur'ânî değildir[114]. Bilgi ve yorum ilişkisinin önemi bu olunca, bilginin İslâm toplumunda bir değer ve bir kriter olduğu ortaya çıkmaktadır[115]. Ne yazık ki belirgin dönemlerde farklı ilgi ve amaçlar bağlamında zihnî birikimimizi, entellektüel tembellik ve atâletin yerleşmesi ile kaybetmişiz. Öyleyse burada geleneği oluşturan nasların ve ilkelerin değil, bu tarihi yaşayan *biz*lerin eleştirilmesi söz konusu olmalıdır.

Vahiy, imân ve bilgi ilişkisi içerisinde bilginin durumu, genel çerçevenin bilgisel bağlamında ele alınan bilgi önermesinden çok farklıdır. Zira bu ilişkiden ortaya çıkan, aydınlanmış bilgidir. İnsanı aşılması gereken bütün zulümat-zindanlardan-aydınlığa- ulaştıran bilgidir bu. O halde bütün bilgi çeşitleri, bilgiye ilişkin kalıb, standart ve strateji vahiyle nitelenmeliki aydınlığa kavuşturan bilgi olsun. Çünkü beynin topladığı bilgiler, insanî görüş açısından ölçülemez derecede zengin olsa bile, gerçeğe göre sadece bir hiçtir. Vahyin nitelemesine dayanmayan bir bilgi, insanı çelişkiler ve bunalımlar labirentinde yalnız bırakır.

İslâmî kaynaklar bir bilimden ve bir bilim kuramından söz etmez. Bilim, temelde sistemleştirilmiş kuramsal bilgiyi içerdiğinden bir insan olgusudur. Meselenin özü, vayhin değerlerinden ve risâletin gayelerinden kaynaklanan bir bilgi kuramı olmadığından, bu gün için İslâm dünya görüşünü sistemleştirememekteyiz[116]. İslâm toplumunun birikimi ve asırlar boyu geçen

---

113 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev. A.Açıkgenç-M.H.Kırbaşoğlu, Fecr Yay., İst., 1990, 99.
114 A. Açıkgenç, *a.g.e.*, 158-159.
115 H. Arslan, *a.g.e.*, 129.
116 A. Açıkgenç, *a.g.e.*, 209.

ulemanın ve düşünürlerinin her doğru görüşüyle bağlantılı bir bilgi kuramı geliştirebilirse, o zaman İslâm dünya görüşünün sınırları çizilebilir.

Akıl, faaliyet merkezi olan kalble ilgilidir. Eğer akıl nurunu kaybeder nurunu kalbden beyne taşırsa, biyolojik bir nesneye dönüşür. İslâm düşünce ekollerinden biri olan Sünni ekol, aklı naklin sınırları içine sokan bir sistem geliştirmelerine karşın modern düşüncenin önemli bir sabitesi olarak rasyonalizmin etkisiyle akıl, Allah'ın kelâmıyla aynı düzeye yerleştirilmiştir. Öyle akıl ki her şeyi kendi mekanik mantığı içinde determine eder. Bu durumda aklın yeri kalp değil, beyin olur. Kalb; Allah'ın arşıdır. Bunun anlamı; kalb, takvanın ve duyarlılığın yeridir. Takva ve duyarlılığı kaybolmuş, ona yabancılaşmış beyin ise, zekanın yeridir. Kalb ve akıl birlikte olduğunda zeka bir ferasettir: Varlığın hakikatini aklın kavrayış ve hikmetin nuru ile görmek, ruhun özgürlüğüdür. İnsan cerebeze ve gabavet arasında denge *(kıvam)* olan *hikmet*, *takva* ve *duyarlılık* ile *feraseti* yakaladığında ancak özgürlüğe ulaşabilir.

İslâmî çerçevenin bizzat kendisi bir yöntem olmayıp, bu çerçeve eğitimle bulunması gereken bir bakış açısıdır. Zihnimizdeki bakış açısı böyle oluşturulursa, ortaya koyduğumuz kuram İslâmî olacaktır. Bu kuramı gerçekleştirmek için önemli bir işleve sahip olan eğitim, *yamalı epistemenin* tezahürleri olan ve bulunduğumuz kuramsal aygıtların üstlendikleri amaç görünmektedir. Daha özgür bir ortamın oluşması durumunda bu işlevi sivil toplumun yapma imkânının daha şanslı olduğunu düşünüyorum.

2.3.2. Tevhid

İslâm'da toplum, tartışılmayacak şekilde ilahi birliğin, yani tevhidin yansımasıdır. Buradaki ilahilik sosyal olarak müminleri eşitlikçi bir çerçevede bir araya getiren ümmet şeklinde tezahür etmektedir. Ümmet her türlü farklılaşmanın üstünde olup; hem toplumsal sınıfları, hem de ulusal, etnik ve kabilevi bölünmeleri reddetmektedir. Tevhid inancına dayalı İslâm, bölünmüşlüğü ve parçalanmışlığı veya bunları sağlayan herhangi bir düşünceyle bağdaşmamaktadır.

Kur'ân'ın bütün öğretilerinin temeli, sahib olduğu Allah kavramıdır. Odak kavram olan Allah ve Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde ifade ettiği anlam, Allah'a doğrudan muhatab olan insanla kurulan ilişki düşünüldüğünde, insanın bütün yaratıklar içerisinde, yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde katılmaya muktedir olan tek varlığın insan olduğu açık bir şekilde anlaşılır.[117] Denilebilir ki Kur'ân tamamen insanı hedef alan bir kitaptır "*İnsanlara yol gösterici olarak indirilen Kur'ân*" (Bakara, 2/1855) her şeyden önce yaratan, rızıklandıran, insana hidayet veren Mutlak Zat'ı insana tanıtmaktadır.

Kur'ân'ın Allah anlayışı, düzenli yaratma,rızık verme, hidayet, adalet ve rahmet kavramlarını içeren bir bütün teşkil etmektedir.[118] En öncelikli olarak vurgulanması gereken, Allah'ın sonsuz yüceliği ve sonsuz merhametli oluşudur. Allah'ın ebediliği ve sonsuzluğu mekâna ait bir sonsuzluk değildir. Onu diğer bütün zatlara oranla sınırlandıran ne zaman ne de mekân vardır. Dolayısıyla Mutlak zat ne mekâni sonuzluk anlamında sonsuzdur, ne de mekân açısından sınırlı ve vucut bakımından diğer bütün insanlardan ayrı olan biz insanlar gibi bitimli ve geçicidir.[119]

Bu yorumuyla *İkbal,*sufi söylemde yer alan Allah ve alem ilişkisini panteist biçimde açıklamaları ebedi-ezeli kelâm ve peygamberlerce aktarılan nura ilişkin neo-platonik görüşlerin yersizliğine ve yanlışlığına göndermeler yapmaktadır. Sufi söylemin Allah ve alem ilişkisi konusundaki panteist görüşünü yeniden, ancak Allah'ın aşkınlığını ısrarla vurgulayarak, bireysel kimliğin peygamberin ruhuyla uyumlu bir şekilde ele alınarak açıklanması olumlu anlamda değerlendirilmesi gereken bir husus olmaktadır.

Zaman ve mekân Allah'ın bağımsız yaratıcı faaliyetinin sonuçlarıdır. Bunların bağımsız ve sürekli herhangi bir varlıkları yoktur. O rahmetiyle her şeyi kaplamıştır. Bu nedenledir ki O'nun varlığı anlaşılır veya düşünmek isteyen kimselere anlaşılır bir duruma geterilebilir ve böylece Allah'ın varlğı akıl dışı ve anlamsız bir inanç olmaktan çıkar. Ne var ki buadaki problem, insanın inanması için karmaşık kelâm delilleri ile Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmak değildir.[120] Bu tanımlama biçiminde bir çok çağdaş müslüman düşünürün sıkça vurguladığı *imânı*

---

117 M.İkbal, *a.ge,* 103
118 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay. Ank. 1917, 41
119 M.İkbal, *a.g.e.*, 103
120 Fazlurrahman, *ag.e,* 43

kolaylaştırma hususu görünmektedir. Diğer taraftan Kur'ân'ın esaslarının da çok karışık ve *delilin iddiadan daha gizli* olduğu intibaını veren kurgulara da muhtaç olmadığı da düşünüldüğünde dile getirilen görüşe hak vermek gerekir.

Allah inancının Kur'ân dilindeki anlamı Müslümanın *insan, evren, Allah* ilişkisini olması gereken yere oturtması ve nasılsa öyle bilmesi gerekir. Daha açık bir ifadeyle Allah'ı mutlak gerçekliği, insanı kendi tabiatı içerisinde, âlemi de bir göstergeler manzûmesi şeklinde değerlendirmek gerekir. Bu dengeyi bozan her düşünce sistemi, İslâm'ın temel prensibi tevhid ilkesiyle çatışır. Böyle bir çatışma, öncelikle imân ve bunun ardılı eylem ve her ikisinin yansıması olan beşerî pratiğin her alanında insan çelişkiye düşer. Bir başka deyişle bu, insanın *hikmet, iffet, şecaat* ve *edeb* dengesini kaybetmesidir. Bu da hatırlatıcı olan Kur'ân ve Peygamber'in hatırlatma hamlesinin temel ilkelerini bilmekle gerçekleşir.

Fazlurrahman hatırlatma hamlesinin temel ilkelerini şöyle belirlemektedir.

I.Allah'tan başka her şey Allah'a bağımlıdır.

II.Allah bütün kudret ve güzelliği ile beraber temelde sonsuz rahmet sahibidir.

II.Bu iki temel arasında Allah ile insan arasında özel bir ilişkinin varolması gerekir. Bu ilişki kul ile kulluk edilen Ma'bud ilişkisidir. Dolayısıyla bunlar insan ile insan arasında uygun bir ilişkiyi de gerektirir. Dolayısıyla bütün bu kurallara bağlı ilişkiler tabii olarak insanın hem kişi olarak hem de toplum olarak hesaba çekilmesini gerektirir. Çünkü Kur'ân'ın ana hedefi Allah değil insan ve insanın davranışlarıdır.[121]

Kur'ân'da *"kökü yerde sabit, dal ve budağı yukarıda olan ağaç"* (İbrahim, 14/24-26) metaforu *varlık-hayat-hakikat* birliğini temel bir ilke olarak belirler. Yüce Allah hem ilk, hem nihaîdir. İllet ve gayesi bulunan zincir ve diziler dışında bir mevcudiyet, hakikat ve değer olmadığından, ilâhî iradenin tayin ettiği bağ dışında tasarlanan şeyin sahte olduğu anlaşılmaktadır.

---

121 A.g.e., 497

Tabiat Allah'ın köklü bir şekilde yerleştirdiği kendi kanunları sayesinde işlemektedir. Bu anlamda tabiata bağımsız demek mümkün olsa da, bütün bunlar mutlak olmayıp, Allah'a bağımlıdır. Tabiatın verili bir şey olduğunu düşünmek, peşinen zorunlu olduğu fikrini gerektirir ki bu Kur'ân'ın bakışını yansıtmamaktadır. *Fazlurrahman* bu sözleriyle zorunluluğu ve yokluğu tahayyül etmenin imkânsız olduğu görüşünü reddetmektedir. Merkeze konulan imân ve güzel amel, evrende insanın her türlü parçalanmayı kabul etmeyerek, tabiatı biçimlendiren, işleyişlerini gerçekleştiren, denetimsiz bırakmayan Allah'a teslim olmanın dayanaklarıdırlar.

Tabiatın nereden geldiğini nereye gideceğini düşünen bir kimse Allah'ı bulur. Allah'ı bulmak ile ispatlamak farklı şeylerdir. Bulmak, tüm varlık düzeninin yeniden toptan değerlendirilimesini gerektirir. Bu buluşun anlamı, Allah'ın diğer varlıklar gibi bir varlık olmadığını anlamaktır. Yaratıcı ile yaratılan arasında hiçbir eşit bağın olmadığını kavramaktır. Ayrıca Allah'ın tabiatı yaratıp sonra da geri çekildiği düşüncesi her ne kadar içi boş bir anlayış ise, tabiatı ve Allah'ı birbirine rakip, birbirlerinin zıddına çalıştığı anlayışı da o kadar yersiz ve saçmadır. Öyleyse bulmanın diğer anlamı, Allah'ın müdahalesi olmazsa hem tabiatın hem de insanın yaptığı işler kusurlu, eksik ve gayesiz olacağını anlamaktır. Nasıl ki her şey doğrudan Allah ile alakadardır, öyle de birbirlerine olan ilgileri yönüyle de yine Allah ile alakadardırlar. O halde Allah hakikatın bizzat anlamıdır.[122] İslâmi ibadetler, sözgelimi namaz, buna inanan ve yerine getiren insanlar, üzerlerinden emir, kul, fakir ve zengin kisvesini atarlar. Allah'ın karşısına aynı eşitlikte çıkarlar. Dini ibadetlerin hemen hemen hepsinde bu ruh doğrulanmaktadır. Ne varki bu, İslâm inancının sadece ahlâk kuralları ve sosyal yapıyı düzenlediği anlamına gelmez.

Tevhid, ilk peygamberden bu yana ve özellikle son peygamberin mesajında kesin ifadesini bulan tarihe yayılmış bir gelenektir. Geleneği, tevhid inancı bağlamındaki değerlerin tümünü içeren, ilk ve son din olan İslâm'ın temel ilkelerinin bütünü karşılığında kullanıyorum. Bu geleneğin oluşturduğu yüksek değerler sistemi, tarihin bir kesitini değil, ilk

---

122 *A.g.e.*, 47

peygamberden son peygambere, buradan da kıyamete kadar uzanan bir süreci temsil etmektedir.

Kur'ân bir taraftan Allah'ın rububiyetini ve kudretini vurgularken diğer taraftan onun sonsuz rahmetini sergilemektedir. Tabiatı ve insanı yorumlaması, tabiatı insan için yaratması Allah'ın rahmetinin en köklü tecellisidir. *"O rahmet etmeyi kendi üstüne bir kanun olarak yazmıştır"*(Araf, 7/156) ayeti gayet açık bir şekilde buna delalet etmektedir.

Bu birlik sisteminin doğası için tanım; İslâmî kavram ve değerlerin çeşitliliği ile yapılır. Bölünmeyi kabul etmeyen, benzeri ve eşi olmayan *Vâhid-Ehad* eşsizlikte azamet ve kudrette bir olmayı anlatan kavramlardır. Vahidiyet; bütün varlığın Bir'e ait olmasıdır. Her şey Bir'e bakar. Yine her şey onun varetmesiyle vardır. Ehadiyet; her şeyde O Bir'in tecelli etmesidir. Her şey bütünüyle veya ayrı ayrı olarak ona teslim olmuştur[123]. Müslüman, bütün fiillerini bu anlayış içerisinde gerçekleştirme şuuruna kavuşandır. Bu inanç, insanın ahlâkî değerler alanında ve hayatın bütün birimlerinde bir alçak gönüllülük içerisinde her türlü paradokstan uzak, hayatla kucaklaşan ve hakkı temel kriter gören insanın O'nun adına yaşamasıdır.

Metodolojik ilke olarak tevhid, üç esastan oluşur:

I- Hakikate uygun düşmeyen her şeyin reddi;

II- Nihaî anlamda çelişmelerin reddi;

III- Yeni ve karşıt konuda açık olma[124].

Birincisi sahteciliği ve yalancılığı İslâm'dan hariç tuttuğu gibi, gerçeği destekler. İkincisi paradokslara karşı insanı korur. Üçüncüsü ise insanı tekrarcılıktan korur, entellektüel tevazuya yöneltir. Kur'ân, tevhid inancını sunarken, insanı uydurma ve sahtecilikten uzak, duyarlılığın zirveleştiği takva disiplinine sokan bir hayat önermektedir. Böyle bir hayatı yakalamak ise insanın, Allah'ı kendi mutlaklığı, varlıkları da kendi tabiatları içerisinde

---

123 Cüveynî, *el-İrşad ila Kavati'l Edille fi Usûli'l-İtikad*, Mısır, 1950, 327; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Mısır, 1971, 69-70; M.İkbal, *a.g.e.*, 96-97.

124 İ.R.Farukî, *Tevhid*, 99-102; M.İkbal, *a.g.e.*, 110-111.

görmekle gerçekleşir. Allah'ın kudret ve celalini her yerde en külli bir şekilde, rahmetini bütün kapsamıyla tecelli ettirerek gösterdiğine yakini bir şekilde inanmakla mümkün olur.

İnsanlar, aynı kültür içinde bulunmalarına, hatta aynı çevreye mensub olmalarına rağmen, aynı şeylere farklı anlam yükleyebiliyorlar. O zaman makro bir etken olarak *sosyal*'in kendisini bireylere dayatması kadar, bireylerin de mikro düzeyde bu dayatmayı yorumlamaları ve kendi gerçekliklerine göre yeniden anlamlandırmaları söz konusu olabilir.[125] Modern düşüncenin etkisini kendi toplumun gerçeklerine dayalı düşünsel birikimle çözümleme imkânına sahip olamama gerçeği bu etkinin dini yorumlamada yüzeyselliği zorlamış olduğu söylenebilir. Bu modern düşünceyle ilkin yüzyüze gelen düşünürlerde görülmesine karşın *Fazlurrahman* ve *M.İkbal*'ın köklü bir felsefi temele sahib olmaları Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olan düşüncelere önemli göndermelerde bulunarak, hem modern düşüncede hem de gelenekte yer alan çeşitli düşüncelere karşı çoğu kere yerli ve yeterli eleştiriler yapmaktadırlar.

Bu çerçeve toplum ve bireyler arasında sürekli oluşan bir etkileşim temellerine oturan, sembollerle ifadesini bulan bir anlamlar dünyasıdır. Bu anlamlar dünyası sosyal etkileşimde bulunan her aktörün zihni kalıplar dahilinde yapılan bir yorumlamanın ürünüdür. Zihni kalıplara yerleştirilmiş anlamlar bu noktada önemlidir. Ancak İslâmî anlamda yorumlama şu aşağıdaki sapmalardan insanı uzak tutmayı hedeflemektedir.

I- Sahtecilik ve yalancılıktan;

II- Bilgiyi ve gerçeği perdeleyen bir anlayışı din adına öne çıkartmaktan;

III- Paradoksları besleyen tutumu sürdürmek ve gerçeğin gerisine düşmekten;

IV- Yeni ve karşıt olan her türlü fikri akımı gözardı etmek ve dünyayı bulunduğu evrenden ibaret görmekten;

---

125 A. Y. Sarıbay, *a.g.e.*, 103

V- Bilgi konusunda özgünlükten uzak tekrarcılık ve şerhciliğe düşmekten;

VI- Din adına uydurulan ve sapmayı içeren görüşleri din adına korunmaktan; Bu saydıklarımızın hepsi dinin ruhuyla çatışmaktadır. Gerileme ve çözülme döneminde bunların hepsinin varlığını görürüz. Çünkü bunlar, entellektüel çabanın tamamen gündemden çıkarılmasının, problemlerin yapmacık ve popüler ilgilerle ve kulislerle geçirilmesinin kaprisli görünümünden başka birşey değildirler.

Kur'ân, insanın dünyayı araştırmasını ister. Allah hiçbir şeyi, gayesiz ve zaman geçirmek için de yaratmaz. Eğlenmek için veya hevası için varetmek, Kadir-i Mutlak'ın kudreti ve rahmeti ile bağdaşmaz. "*Onlar ayakta iken, otururken, yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerine düşünürler; 'Rabbimiz bunları sen boş yere yaratmadın' derler.*" (Al-i İmran, 3/191). "*Yeri, göğü ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık.*" (Sa'd, 38/27). Görülüyor ki Kur'ân, sadece inananları değil, kainatın tesadüfen olduğunu söyleyenlerden ayrılmakla kalmamakta, Allah'ı kainatı gayesiz yarattığını söyleyenlerden de ayrılmaktadır.[126] Çünkü insan Allah'ın emirlerine muhatab ve yeryüzünün halifesidir. Ve o, kötülüklere karşı mücadele etme ve güzel davranışlarla bezenme görevini de üstlenmiştir. Böylece olunca; İslâm toplumunun kendisini tarihin mihveri olarak görmesini sağlamaktadır.

İslâm kelimesi (   ) ile kullanıldığı zaman, bir şeyden yüz çevirmek, onu terketmek anlamına gelir. Bütün ilâhî dinlerin ortak adı İslâm olduğuna göre, her türlü sapmadan yüz çevirmek tevhid inancının esasını oluşturur. "*İbrahim tevhid kelimesini, zürriyetine devamlı kalacak bir miras olarak bıraktı. Tâ ki o kelimeye dönsünler*" (İbrahim, 14/10) ayeti, tevhidi miras olarak tanımlamaktadır. Yani tarihî bir değer, bir stratejidir. İslâm toplumunun bakış açısını belirleyen bir nirengidir.

Tevhid modelinin en önemli fonksiyonu, dengeli bir anlayışı koymasıdır. Birlik kavramı, varoluşun bütün boyutlarının birleşik ve etkileşim içinde, nihaî olarak Allah'ta son bulan bir bütünlüğü gösterir. Tevhid inancı,

---

126 Fazlurrahman, *a.g.e.*, 52

bütün faaliyet modlarına temel oluşturmaktadır. Özellikle tevhid fikrinin merkezî bir önem taşıdığı İslâm toplumunda, din dışı öğelere dayandırılarak yürütülen bir anlayış, siyasî dinamizmde yetersiz kalmaya mahkûm olacağı açıktır. Siyasî yada diğer eylemleri dinden ayrı tasavvur etmenin mümkün olmadığı, faaliyet alanlarının arasında içiçeliğin, bütünlüğün vurgulandığı İslâmiyette din faktörünün baş köşeye oturtulması zorunluluk arzetemektedir.

Tevhid akidesi, kendi evreninde insanı özgürlüğe kavuşturan bir anlamı da içerir. İmân bağı ile Allah'a kul olan ve bir tarihsel geleneği olan mü'min, ne yapacağını bilmektedir. Böyle bir imâna sahip insanın izzeti ne başkasının tahakkümüne razı olur, ne de başkasına tahakküm etmeyi bir hak görür.Kur'ân; hiç bir noktayı zaman ve mekânın dışında bırakmadığı gibi, hiç bir insanı da bu mesajın dışında görmez. Dünyanın tamamı objedir. İnsanoğlunun tamamı ahlâkî çalışmanın objesi ve öznesidir. Dolayısıyla İslâm, tüm insan farklılıkları üzerinde olan bir değerler sistemidir. Mekân, zaman ve bir milletle sınırlı olmayıp, geçmişten geleceğe kucak açan bir anlayıştır. Irk ayırımı gözetmeden, insanı ahlâkî bir olgunluk doğrultusunda yükseltme ve böyle bir dönüşümde insanla tabiatı kaosa sürüklemeden doğabilimini ve teknolojiyi gerçekleştirme, İslâm'ın karşı olduğu bir şey değildir[127]. Ne var ki bu, vahyin ışığında bir başka deyişle vahyin kıstasları ile nitelenen bir dönüşüm olmalıdır.

Olgusal âlem bizzat içinde yaşadığımız evren olduğundan, diğer âlemlerin bu âleme bağlanması demek, onlara ilişkin zihniyetlerin hayata yansıması demektir Tabii fenomenlerin ve insan etkinliklerinin cereyan ettiği bu âlem, olgusal âlemdir. Kozmik düzen, tabiat kanunlarından oluşmaktadır. Bu kanunlar bütün evrende geçerlidir, onun her parçasına, her yönüne nüfuz etmişlerdir. Allah'ın süneni, süreklidir. Keşif ve tesis edilmeleri, insanlığın yararına kullanılmaları bu sebeple mümkündür. Akıl, hakikat ve gerçekliğin vahyî olgularla böylece mantıklı eşitlenmesi epistemolojinin tanıdığı en nazik ilkedir[128].

---

127 İ. R.Farukî, *a.g.e.*, 95-97; Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, Çev.Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank., 1992, 421

128 İ.R.Farukî, *Bilginin İslâmîleşmesi*, Çev. Fehmi Koru, Risale Yay., İst., 1987, 88-91.

Kur'ân'ın tabiatı incelenmesi ve bu konuda derin derin düşünülmesi gerektiği yolundaki çağırısının amacı tabiatın Allah'ı gösteren bir simge olduğu konusunda insanda bir şuur uyandırmaya matuftur.[129] Çünkü Kur'ân'a göre evren ciddi bir amaçla yaratılmıştır. Evrende değişen gerçekler, bizi her zaman yeni davranışlara yöneltir.

Kur'ân'da tasvir edildiği üzere tabiat bir kitaptır, hem afakî hem de enfusî her ayrıntısı bu kitabın Yaratıcısı'ndan bahseden bir kelimedir. Kelime, bir işaret ve semboldür. Onu hakiki yönüyle bilmek; onun ne için olduğunu, neyi sembolize ettiğini ve ne anlama geldiğini bilmektir. Tabiatı incelemek bir nesnenin ve yaratılmışlar içerisinde bir bilgi objesinin tabiatını incelemektir. Ancak tabiat, bilim adamlarının normlarında, standartlarında, gelenek ve dogmalarında, dilinde amaç, ilgi, çıkar ve ihtilaflarında kırılmaya uğradıktan sonra bize ve bilimsel metinlere yansır. Bize ve bilimsel metinlere yansıyan bizzat doğru sonuçlar değillerdir. O halde doğayı okumada ve çevirmede *bağlam* eksen durumundadır. Normların ve standartların ve amacın niteliği önem kazanmaktadır[130]. İşte bu, Osmanlı'nın gerileme döneminden, tâ günümüze kadar *dini* hedefleyen *yamalı epistemenin* öncülerinin bu konuda ne kadar tarafgir ve maksatlı davrandıklarını gösteren önemli bir kanıttır.

Kur'ân, Allah'ın varlğını inkâr eden materyalist ateistleri en kötü olarak tanıtmaktadır. Çünkü Allah'a imân olduktan sonra zaten gerisi mantıki bir silsile ile gelir. Ama Allah'a imân yoksa, o zaman diğer bütün gerçekler şüpheli hale gelir. İşte bundan dolayı Allah inancı temel hakikattır. Kainatın yaratılışı, müretteb ve muhkem oluşu Allah'ın varlığının göstergesidir. Ancak *düzen* sözünde insan davranışlarından çıkarılan zihni bir düzen anlamını çıkartmamak gerekmektedir.[131]

Bütün düşünce ve amellere önem kazandıran ve anlamlı yapan, hayata bütünlük, birlik ve değer veren sadece Allah'tır. Hakikatı herhangi bir şekilde parçalama, sınırlandırma ve bölme Allah'a ortak koşmaktır.

---

129 M.İkbal, *a.g.e.*, 32
130 H. Arslan, *a.g.e.*, 127; M.İkbal, *a.g.e.*, 25; M. Behiy, *a.g.e.*, 434-435.
131 Fazlurrahman, *a.g.e.*, 57

2.3.3. Hürriyet Problemi

Modern düşünceyle diyaloğa girmek ve o problemleri farklı bir evrene aktarmak ve kendi dünya görüşleri içerisinde bir çözüm üretmek İslâm ve modern kavramların bir bileşimini yansıtan diğer bir konu insan hürriyeti problemidir. İslam toplumunun geri kalışını kader inancına bağlamak ortak görüş olarak kendisini göstermektedir. Modern düşüncenin doğşuyla birlikte, özellikle insan hürriyeti konusunda paganist kültür evrenine yapılan atıflar yoğunluk kazanmıştır. Batı düşüncesine eklemlenen aydınlar tarafından aynısıyla aktarılan bu görüşün diğer kanatta nasıl algılandığını göstermek için birkaç örnek görüşten söz etmeye çalışacağız. *Yamalama episteme* olarak adlandırılan bu çaba tutarlı ve özgün esaslara dayanmadığından bir görüş birliği oluşturmaya yetmemiştir.

Modern düşüncenin insan merkezli karakteri ve dayandığı fikri köklere bağlı olarak dinin insanı hürriyetini engellediği ve insanın kendi tabiatını gerçekleştiremediği fikrini sıkça dile getirmiştir. İslâm toplumuna çok farklı biçimlerde aktarılan bu düşünce, özellikle İslâm inancındaki *kader ve kaza* inancının varlığı ve bunun anlama biçimiyle ilgili olarak farklı değerlendirmeler yapılmıştır.Ayrıca İslâm toplumunun geri kalımşlığı, modern düşüncenin baskın tavrı, ilerleme (terakki) fikrinin merkeze alınarak gerilikten kurtarmak için gerekli düzenlemeler ve atıflar çoğu kez *kader* meselesi ile bağlantılı olarak dile getirilmiştir.

Kader meselesi ile ilgili olarak çağdaş bilginlerin tümünün görüşlerini serdetmek hem imkânsızdır hem de gereksizdir. Hürriyet problemi denildiği zaman bunun içine kader ve insanın fiilleri meseleleri girer. Öncelikle kader meselesi, bunun peşine de çağdaş düşünürlerin insanın fiilleri konusundaki görüşlerini belirlemeye çalışalım. Birinci planda, bu problemin nasıl anlaşıldığı ve açıklandığı konusunda *M.Şemsettin Günaltay*, *M.İkbal* ve *Fazlurrahman*'ın görüşlerini belirtmemiz yeterli olacaktır. Ancak şunu da hemen belirtmemiz lazım ki kuramsal olarak kader meselesi sadece bugünün meselesi değildir. Bu problem bir çok din ve felsefi akım tarafından irdelenmiş ve bazı noktalarına şu veya bu şekilde değinilmiştir.

M.Şemsettin Günaltay, *Zulmetten Nura* adlı eserinde bu konuya geniş yer ayırmıştır Öncelikle felsefi akımlarıdan başlayan düşünür, *fatalizm* denilen felsefi akımdan söz etmektedir. Felsefi akımlar arasında fatalizm denilen akım, her şeyi

tabiatüstü bir kuvvetin tesirine ve her şeyin ezelde bir kuvvet tarafından tertib edilmiş olduğu görüşündedir.[132] Fatalistlere göre her şey ezelde takdir ve tayin edilmiştir. Ohalde takdir edilen ne ise hiç şüphesiz o zuhur edecektir. Takdire karşı tedbirin hiçbir faydası yoktur. Görülüyor ki fatalistler nazarında insan dahil olmak üzere bütün tabiat ezeli takdirin mahkumudur. Fiiller ve olguların ortaya çıkışını gerektiren zorunluluk tabiatın dışında ve onun üzerindedir. Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere *fatalizm* irade ve ihtiyarı bütünüyle inkâr etmekte ve cebri mutlak derekesine düşmektedir.

Fatalizme paralel olarak *determinizm* adı altında ikinci bir felsefi görüş bulunmaktadır. Fenni ve tecrübi yöntem olan determinizm, alemde meydana gelen bütün fiilleri ve hadiseleri illiyet prensibi ile açıklamakta olup, her çeşit olayın bir takım illetlerin ve sebeblerin zorlamasıyla ortaya çıktığını kabul etmektedir. Dolayısıyla determinizm, tabii kanunların kapsamı ve düzeni ve her eserin bir müessiri olduğundan onun da tabii bir müessiri olacaktır. Sözkonusu edilen müessir, insanı o fiilin icrasına sevkeden sebebten başka bir şey değildir.[133] İnsandaki irade o belirleyici sebeba ugunluk göstermekte olup, asli anlamda bir etkinliği yoktur. Gerçekte müessir olan insanın iradesi ve ihtiyari değil silsilei illetlerdir.

İslâm'ın kader ve kaza anlayışı fatalist midir? Sorusuna *M.Ş.Günaltay* şu cevabı vermektedir: Kaza ve kader meselesinden ilk defa söz eden *Mu'tezile* ekolünün öncülerinden *Vasıl b. Ata*'dır. *İnsan kendi fiilinin yaratıcısıdır* görüşünü ortaya attığı zaman *Cehm b. Safvan* da *insan fiillerinde mecburdur* fikrini temellendirmeye çalışıyordu. Birbirlerine büsbütün zıt ve ayrı olan bu iki görüş alabildiğine İslâm toplumunu sarsarken *Eş'ari* akla ve nakle dayalı olarak bu konuda İslâm'ın görüşünün ne olduğunu belirtti. Ne var ki sonradan gelenler *Eş'ârı*'nın işaret ettiği hakikatı bir tarafa bırakarak *Cehm b. Safvan*'ın söylediklerini benimsediler ve çıkmaz yollara saptılar[134] Bunun neticesi olarak Müslümanlar arasında bir sefalet dönemi ve inkiraz baş gösterdi. Farkında olmaksızın ve cebri görüşün Kur'ân nazarında ne anlama geldiğini düşünmeksizin Müslümanlar cebri mutlaka sürüklendiler.[135]

---

132 M.Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura*, Sebilu'r-Reşad Kütüphanesi, Tevsi Mat. İst. h.1331, 351

133 *A.g.e.*, 352

134 *A.g.e.*, 354; Abdullah Cevdet, *Cihan-ı İslâm'a Dair*, İst. Ts. 18

135 *A.g.e.*, 3555; A.Cevdet, *a.g.e.*, 6

M.İkbal kader anlayışındaki tutarsızlığı paylaşma noktasında *M.Şemseddin Günaltay*'la aynı görüşte, ancak O, bunu, bir kaç neden dayandırarak açıklamaktadır. Ona göre böyle bir görüş, biraz felsefi fikirlerden biraz da politik hesaplardan kaynaklanıyordu. Bir başka nedeni ise Müslümanlığın İslâm toplumuna bahşettiği hayat zevki şevkinin giderek kaybolmaya yüz tutmasıdır. İlahi zat için kullanılan illet kelimesinin anlamını araştıran ve zamanı, illet ve ma'lul arasındaki ilişkinin özü olarak kabul eden felsefe, haliyle ancak Allah'ı evrenden önce varolan ve buna dıştan te'sir eden, her şeye kadir zat olarak anlayabilirdi. Diğer taraftan fiilen maddeciliği kabul etmiş olan Şam'daki fırsatçı emevi hükümdarları, *Kerbela*'da reva gördükleri zulüm ve katliamı örtbas etmek amacıyla bir bahane peşindeydiler. Böylece, *Muaviye*'nin başlattığı isyandan yararlanmak ve halkın kendilerine karşı ayaklanmalarını önlemek amelinde idiler. *Ma'bed el-Cuheni*'nin bir kez *Hasan Basri*'ye: "*Emeviler Müslümanları öldürüyor ve caniyane hareketlerini Allah'ın emrini yerine getirmek sebebiyle yaptıklarını söylüyorlar*" ta'rizine, *Hasan Basri*: "*Bu Allah'ın düşmanları yalancıdırlar*" şeklinde cevap vermiştir. Ulemanın bütün şiddetine rağmen küçük düşürücü kadercilik fikri yayılmıştır.[136] Bunun yanı sıra çıkar çevrelerinin korunması için *oldu bitti* olarak bilinen *meşruti teori* de iyice kökleşip dal budak salmıştır.

Müslümanlar, her zaman değişen davranış ve heraketler için Kur'ân'da gerekçe aradıkları için, nassların açık seçik anlamını feda etmek pahasına kaderin açıklanması müslüman kitleler üzerinde çok ciddi ve kalıcı etkiler bırakmıştır.

Öyleyse kaza ve kaderi nasıl anlamak gerekir? *M.Şemseddin Günaltay*, kaza ve kader meselesi müslümanlara saadet ve şekavetin belirlenmiş ve takdir edilmiş olduğunu öğrettiği şeklinde cevaplıyor. Bunun peşine bu konuyla ilgili olarak: "*din ve inanç insanların fikirlerinde belirleyici bir kuvvettir. Telkin edildiği şekliyle kaza ve kadere imân etmek ilerlemeye kesinlikle engeldir. Madem ki her şey takdir edilmiş insan ne kadar çılşırsa çalışsın ilerleme noktasında çaba göstermenin ne faydası olacaktır. Müslümanlar kendilerine telkin edilen kaza ve kader akidesinden bu sonucu çıkaracakları cihette çalışmayı ve gayreti gereksiz görüyorlar. Bu hal onları tembelliğe sevkediyor. Ataletin neticesi ise daha kötüdür. O halde Müslümanları bugün üzüp, yakan felaketler kendi dinlerinin ve inançlarının zorunlu bir sonucudur... Bazı zamanlarda İslâm aleminde, bazı ülkelerde görülen*

136 M.İkbal, *a.g.e.*, 152-159

terakki eğilimi esassız ve taklidi bir hareketten başkası değildir. Dini inanç daha belirleyici olduğu için bu şekilde tecelli eden ilerleme eğiliminden bir faide beklemek boştur"[137] Bu gibi görüşlerin sıkça dile getirildiğini va ayrıca bu fikirlerin aydınlar ve yöneticiler indinde çok etkili olduğunu belirten *M.Şemseddin Günaltay*, böyle olmadığına tarihi şahit gösteriyor, ve İslâm toplumuna yerleşen bu inancın özgün kaynaklara dayanmadığını, dini özgün kaynaklarına uygun olarak anlayıp ve buna sarıldıkları zaman İslâm toplumunun ilerleyeceğini, özellikle kuru itaat döneminin bittiği bir zeminde bunun daha kolay olacağını söylemektedir. Özgün kaynaklarda böyle olmadığına ve kader inancını farklı anlamak gerektiğini *M.Abduh*'tan şu alıntıyı yaparak açıklamaya çalışmaktadır. *"Kur'ân kesbi ihtiyarı açıkça belirtmektedir. Bu anlama muhalif gibi göünen ayetlerin tümü kevni kanunlar adıyla bilinen Sünnetullahı ifade etmektedirler"*[138] Kur'ân, net bir şekilde insanın hür olduğunu söylemektedir. Üstelik insan kendisinin fiillerinde hür olduğunu vicdanen bilir.

Kader meselesini çözümlemek için Kelâmi ve felsefi kuramlara ihtayaç olmadığını söyleyen *M.Şemseddin Günaltay*, karmakarışık konular içerisinde hakikatı bulmaya çalışmaktansa doğrudan doğruya Kur'ân'a başvurmayı önermektedir Kur'ân'da kader ve kaza kelimelerinin hangi anlamları içerdikleri belirtilirse, meseleyi hangi kriterler bağlamında ele alınması gerektiği ortaya çıkacaktır. Kaza ve kader aynı anlamları içeren kelimelerden olup, Kur'ân'da farklı anlamlar karşılığında kullanılmışlardır. Kaza kelimesi Kur'âni metinlerde ister sözlü ister fiili olsun bir şeyin hükmü, bir şeyden haber vermek, bir şeyi tamamlamak anlamlarını içermektedir. Şu halde Kur'ân'da varid olan kaza kelimesinin nihai anlamı Yüce Allah bir şeyi irade, yuhud infaz ve itmam ettiği takdirde o şeyin hemen olmasıdır. Bu mana ile fatalizm ve cebri mutlak taftarlarının kazaya verdikleri anlam arasında pek büyük bir farkın olduğu görülecektir.[139] Aslında bugün bizim kaza ve kader dediğimiz meseleye selefin sadece kader dediğini belirten *M.Şemseddin Günaltay* kaza lafzının müteahhirin tarafından eklendiğini, dolayısıyla bu kavramın üzerinde daha fazla tedkike ihtayaç olmadığını vurgulamaktadır.[140]

---

137 M.Şemseddin Günaltay, *a.g.e.*, 355
138 *A.g.e.*, 357-360
139 *A.g.e.*, 376
140 A.g.y.

Kader ise Kur'ân'da *kadr, takdir. miktar* lafızları ile aynı kökten olup, bu türevleri ile geçtiğini ve bir şeyi özel bir kıyas ve vezni mahdud, veya kanuni ma'lum üzere cereyan eden vechi muayyene göre yapmak anlamlarında kullanılmaktadır.[141] İslâm inancındaki kader, kainatta bir *kanuni muhkem*, bir *sünneti muttarrıda*nın hükümran olduğunu, bu mezkur konulara göre kainatta meydana gelen her şeyin Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak sebebler, sünen ve miktara göre cereyan ettiğine inanmaktır.[142] Aslında bu açıklama ile Cebr inancı ve müslümanların gerçek inancı olarak belirttiği kader inancı arasında bir ayırım yapmakta, bunların ilkinin İslâm tarihi sürecinde ortaya çıkan bir halk inancı, ikincisi ise Kur'ân'a bağlı bir inançtı, kainatta her şeyin bir *sebeb ve sonuç silsilesi* içinde olduğunu ve Allah'ın da bütün silsileyi hareket getiren ilk sebeb olduğu dolayımlı olarak ima edilmektedir. Oysa bu açıklama biçimi doğrudan pozitivist bir bakış açısının özelliklerini taşımaktadır.

M.İkbal ise kaderi, imkânları hala belli olmayan zamandan ibaret olarak görmektedir. Başka bir deyişle kader sebeb-sonuç kuralları içerisinde bulunmayan zamandır. Bu aynı zamanda mantıki anlayışın bana empoze ettiği şemadan bağımsız bir zamandır. Bir tek kelime ile kader, bir fikir veya hesap işi değil hissedilen bir zamandır. Kader olarak adlandırılan zaman, eşyanın özünü teşkil etmektedir. Aslında kader her şeyin iç yeteneği olup, iç bünyede saklı olan ve yaratılan imkânlar, bir dış baskı olmaksızın sıralarıyla kuvveden fiile çıkmasıdır.[143] Bunun içindir ki hayatın yaratıcı faaliyetini mekanizma tabiriyle açıklamak imkânsızdır.

M. İkbal İslâm toplumunun geri kalışını kader inancına ve bu inancın benliği tamamiyle yok ettiği fikrine bağlamanın yerinde olmadığını belirterek şöyle bir açıklama yapmaktadır: "*Kur'ân'ın söylediği kadercilik benliğin inkârı değildir. Bu inancın ifade ettiği şey; bir hayat olup, hiçbir engel tanımayan bir güçtür ki her türlü olumsuzluk anında Allah'a dayanarak insanın kendisini güçlü ve daha rahat hissetmesidir.*"[144] Kader inancının insana güç ve rahatlık sağladığını söyleyen düşünür, bu inancın insan kişiliğini yok ettiğine dair modern çağda sıkça dile getirilen görüşe özde katılmamaktadır.

---

141 *A.g.e.*, 375
142 *A.g.e.*, 378
143 M.İkbal, *a.g.e.*, 76
144 *A.g.e.*, 152

C.Afgani, İslâm'ı eleştirenleri Cebr doktrini ile kader doktrini arasındaki farkı anlayamamakla suçlamaktadır. İlerleme düşüncesi çerçevesinde düşünüldüğü zaman kader inancının bunu engelleyici değil, gerçekte teşvik ettiği rahatlıkla görülebilir görüşünü ileri sürmektedir. Diğer taraftan *M.Abduh* da milletlerin ahlak ve davranışları sözkonusu olduğu zaman determinizmi savunur, insanların ve milletlerin, yaratılış ve huyları dolayısıyla farklı olmalarında serbest iradelerinin rolü olmadığı kanaatini taşır. Ancak O, ferdi davranışlar konusunda hür iradenin sözkonusu edilebileceğini düşünmektedir. Ferdi bağlamda hür irade, bilimsel motif ağır bastığında determinizm esas almaktadır.[145]

Fazlurrahman, Kur'ân'ın *kader* kelimesini kudret ve düzen anlamında kullandığını bilertmektedirler. İslâm öncesinde bu terimin sık sık çoğul şekliyle *akdar* olarak, kader anlamında kullanılmakta olup, bu anlamda kader, ölçen ve her şeyin geleceğini tayin eden, özellikle doğum, ölüm ve rızık konularında insan gücünün erişemediği kör kuvvet demekti. Ne var ki kaderin, bütün insan davranışlarını önceden tayin etmesine inanılmaktaydı.[146] Kur'ân bu kavramı alarak kör ve merhametsiz tesadüfi güç anlamını kadir, hakim ve rahim olan Allah anlamına çevirdi. Bu Kadir-i Mutlak Allah, merhameti ve yaratmasıyla her şeyi ölçer, biçer ve her şeye kabiliyetler alanı açıp davranış kanunlarını ve özet olarak tüm karakterini verir. Bu ölçme, bir taraftan tabiatın düzenli olmasını sağlamakta, diğer taraftan Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki en temel ve dondurulmaz farkı anlatır.[147] *Fazlurrahman,* bu tanımıyla belli bir ölçüde *M.İkbal* ile birleşmektedir. Allah belli bir ölçü ve düzen ile kainatı yaratmıştır, yaratıcı yalnız O'dur. Öyleyse Allah'ın koymuş olduğu bu düzeni keşfetme ve bununla insanların hizmetine imkânlar sunma mümkün olabilir.

Kader kelimesinin emr kelimesi ile bağlantılı olarak kullanılması her iki kavramın birlikte tabiat için ifadesi: Tabiat kanunlarının Allah'ın emirleri olduğunu göstermektedir. Allah'a isyan etmeyen, Allah'ın emirlerine mutlak anlamda teslim olan kainata Allah *müslim* ismini vermektedir: "*Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde olanların hepsi ister istemez O'a teslim omuştur*" (Al-i İmran, 3/83). Buradan insan ile tabiat arasındaki esas farkı, ayrıca bu

145 M.Sıddıki, *a.g.e.*, 79
146 Fazlurrahman, *a.g.e.*, 60
147 *A.g.e.*, 60

kavramın anlam alanının ne olduğunu da çıkarmak mümkün olmaktadır. Tabii emirlerde itaatsizlik sozkonusu olmadığı halde, insan Allah'in emirlerine isyan da edebilir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli husus bu olmaktadır. Çünkü insan doğru ve yanlış arasında bir seçim yapma yeteneğine sahip varlıktır.

Fazlurrahman: "*Mu'tezile, insanı 'tamamen sorumlu' yapabilmek için, Allah'ın fiilini tamamen inkâr edip insanı yegane fail olarak görüyordu. Eş'ariler ise Allah'ın kudretine halel getirmemek için insanın gücünü tamamen inkarı ettiler*"[148] diyerek her iki görüşü de reddetmektedir. Ona göre Allah, insan için ezeli bir mücadele meydanı açmış ve insan hayatını bitmeyen ahlaki bir cihada çevirmiştir. Eğer insan gereken gayreti gösterirse Allah bu mücadelede onunla beraberdir. Ve insan Allah'ın halifesi olma liyakatini göstermek için hür seçimle donatılarak bütün yaratıklar içerisinde özel bir yer edinmiştir.[149] İnsanın hür seçimini olumsuzlayan gibi görünen ayetleri Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde anlamanın gerekliliğini söyleyen *Fazlurrahman*, Kur'ân, Allah'ın rastgele insanların kalplerini mühürlediğini ileri sürmez, aksine genellikle insanların kendi davranışlarından dolayı Allah'ın böyle yaptığını söyler. (En'am, 5/110; Bakara, 2/88; Nisa, 4/115). Aslında Kur'ân, burada psikolojik bir kural koymaktadır. O da iyi ve kötü davranışın devamlı tekerrürü o şahsın, o davranışının önünü almasını imkânsızlaştırması, hatta önlemeyi bile zorlaştırmasıdır. Hatta bu öyle bir duruma gelir ki kendi davranışının aksini düşünemez. Böyle olmasına karşın, psikolojik alışkanlık kazandıran hareketlerin etkileri ne kadar güçlü olursa olsun zorlayıcı olarak yorumlanamazlar.[150] Öyleyse insanın iradesini inkâr ederek, Kur'ân'ın mutlak bir insan davranışının cebrini savunduğunu ileri sürmek, yalnız Kur'ân'ın tümünü reddetmek değil, aynı zamanda bütün temelini yok etmek şeklinde görülmelidir.

İnsan şuurlu olarak kendine doğru ve yanlış yolu seçip orada gittiğini ve Allah'ın sadece insanın hareketlerini değerlendirdiğini Kur'ân söylemekle birlikte (Necm, /39-40), daha çok tekrarla insanın bir şeye yönelmesiyle Allah'ın o kimseyi o yönde başarıya ulaştıracağını da söylemektedir.[151] *Fazlurrahman*, hem *Mu'tezili* hem de *Eş'ari* düşüncesini reddetmekte olmasına karşın, söyledikleri çağdaş bilimin

---

148 *A.g.e.*, 64
149 *A.g.e.*, 71
150 Fazlurrahman, 75
151 *A.g.e.*, 75

verilerine dayanması bakımından, örneğin psikoloji ilminin verileri gibi, daha farklı ve tutarlı bir görüş ortaya koyduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

İslâm toplumunda Cebriyeciliğin yaygınlaşmasının sebebi nedir? sorusunu ise *Fazlurrahman* şöyle cevaplamaktadır: "*Böyle bir fikrin müslümanlar arasında yayılmasının sebebi Kur'ân değil, diğer bir çok dışardan gelen yabancı etkilerdir. Bunlar arasında göze en çok çarpan Eş'ari ekolünün daha başarılı olmasıdır. Eş'ari ekolü, Allah'ın mutlak kudretinin her şeyden üstün olduğunu gösterebilmek için insanı hiçbir şey yapamaz derecede alçaltmak zorunda kalmıştır, fakat bunun etkisi müslümanlar üzerinde gerçek olmaktan ziyade şekilsel olarak kalmıştır.*"[152] Zaten bu anlayış Kur'ân'ın kader anlayışının basit bir yorumudur. Aslında kader, ölçmek demektir, ifade ettiği anlam ise şudur: "*Yalnız Allah mutlak sonsuz olduğu halde diğer bütün mahlukat yaratılmış damgası olan ölçülme özelliğini taşır, yani sonlu sayıda kabiliyetleri olmasını gösterir. Ama bu kabiliyetlerin alanı insanda olduğu gibi çok geniş olabilir.*"[153]

Modernleşme sürecine giren İslâm toplumunda eşitlik ve hürriyet kavramları sıkça dile getirilerek kader inancının olumsuz anlamlar barındırdığına atıflar yapılmıştır. Oysa bu fikirlerin doğduğu toplumda feodal yapı vardı, bu fikirlerin seslendirilişi çok farklı amaç ve ilgilerin ürünüydü. Eleştirilme sürecinden geçmeyen bu fikirler, İslâm toplumunun değişik çevrelerinde daha farklı etkilere sebep olmuştur. Tanzimatın eşitlik ve hürriyet adına verdiği tavizler, hakikatte İmparatorluğun parçalanmasına kadar gidecek bir iç krizin tohumlarını atımıştır. Bu dönemde hürriyet demek, imparatorluktan ayrılma anlamına geliyordu. *Takvim-i Vekayi*'de *Sadık Rıfat*'ın ağzından çıkan hürriyet kelimesi ve bir ideolojiyi içeren bu kavram, milliyetçi hareketleri körüklemekle özerklik ve bağımsızlık isteme anlamını da kullanılmıştır.[154] Halbuki Batı toplumları üzerinde iz bırakan feodal çatışmalar ve burjuvazi mücadelelerin İslâm dünyasında benzerleri yoktu.[155] İkisi arasında yapımacık, fikir dayanaklardan yoksun bir bağlantı kurarak, ikinci durumu belirleyen bütün değerlerden soyutlayarak birincinin

---

152 *A.g.e.*, 80-81
153 *A.g.e.*, 81
154 H.Z.Ülken, *a.g.e.*, 50-64.
155 Ş.Mardin, *a.g.e.*, 109.

tabiatına uydurma ve aynı dil ile eleştirme hiçbir şekilde doğrulanamayacak nitelikte yanlışlıkları içermektedir.

Müslüman toplumun varlığı tasavvurunda gerek fert gerekse toplum olarak diğerleri ile olan ilişkisinde ve toplumun oluşturduğu birikimi paylaştırmada herkese eşit muamele değil, adaletli davranmak esastır. Nitekim Yüce Allah *"Ey inananlar, Allah için adaletle şahitlik edenler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin sizi adaletten saptırmasın. Adil davranın takvaya yakışan budur."* (Maide, 5/8) Değişim sürecinde İslâmi terminolojiinin bozulduğuna en güzel kanıt bu ayettir. Çünkü adalet kavramı ile eşitlik kavramının kullanılış biçimleri oldukça karışık bir durum arzetmektedir.

Jön Türkler, *II.Abdülhamit* aleyhindeki çalışmalarına *hürriyet*i kurtarmakta olduklarını söyleyerek başlamışlardı. Oysa İttihat ve Terakki'nin 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koymanın ötesinde bir hürriyet kararı yoktu. *II.Abdülnamit* döneminde, onun aleyhindeki girişimlerde bir *hürriyet* teorisine sahip olan, bir dereceye kadar *Prens Sabahattin*'dir. Buna göre imparatorluğun zaafiyeti hürriyetsizlikten kaynaklanmıştı. İnsanlar kişisel yeteneklerini gösterememişlerdi. Hürriyet kavramı, kalkınma kuramı ile eş bir anlamda[156] kullanılması da oldukça ilginç bir ipucu vermektedir. Özgürlük hakkında bilimsel değer yargılarından bağımsız olarak konuşmak mümkün değildir. Bunun nedeni de özgürlüğün farklı bir referans çerçevesine ait olmasındandır. Osmanlı'nın ekonomik geriliği bahane edilerek tarihsel değerlere saldırılmaktaydı. Osmanlı'nın İslâmî anlayışı bütünüyle yansıttığını söylemek mümkün değilse de, tarihsel ve toplumsal kategorilerde İslâm siyaseti olarak değerlendirildiğini gözardı edemeyiz. Onun bu yapısal farklılığı bağlamında, başka tarihsel bir durumun ürettiği hürriyet kavramını aramaya çalışmak tanzimatçıların en büyük handikapıydı. Bu yanlışlık sadece Osmanlı Türkiye'sinde değil, bütün İslâm toplumunda cebri ve çoğu zaman da "*insan benliğini doya doya yaşamak*" olarak tanımlama modern retoriğin esasıyla bağlantı kurularak insanın olumsuz cephesini, kötü isteklerini geleneksel anlayışa karşı tahrik etme şeklinde sürmüştür.

---

156 Ş.Mardin, *a.g.e.*, 101; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, MEB Yay., İst. 1970, 168.

İnsanın hürriyeti problemi tarihin her döneminde tartışıla-gelen bir problem olma özelliği ile temayüz etmiştir. İslâm medeniyetinin ilk dönemlerinde, özellikle ilk ihtilafların çokça tartışıldığı süreçte, bu problem gündemin baş köşesinde yer alarak,üzerinde durulmuş ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden biri ve baskın olan, Sünnî ekolün yaklaşımı İslâm dünyasının genelinde kabul görerek İslam'ın hür irade konusundaki perspektifini belirlemiştir.

Batı'da *özgürlük* ve *eşitlik* adına öne çıkan, insanî verileri esas alan modernizm karşısında *yenik* düşen İslâm toplumunda, bu düşüncenin felsefî köküne inmeden, İslâm'ın bu anlamda *özgürlükçü* bir din olduğuna ilişkin görüş, İslâmî çerçeveye uygun düşmemektedir. Modernleşme sürecine giren İslâm toplumlarında değişen en önemli kritelerden birisinin de bu olduğuna göre, birkaç düşünürün bu kondaki görüşlerine atıfta bulunarak meselenin Kur'âni boyutunu ve düşünce ekollerinden birisi olan Sünni ekolün görüşü üzerinde durmak gerekmektedir.

İslâm ile modernizmi öncelikle düşünsel alanda uzlaştırma çabaları *Namık Kemal* (1840-1888) ve *Ali Suavi* (1839-1878)'nin düşüncelerine kadar götürebiliriz. Bu iki düşünürün yazılarında göze çarpan özgürlük gibi modern kavramları İslâmî olanlarla uyuşturma çabası tamamen etletik özelliktedir. Sözgelimi *Z.Gökalp* yazılarında dinin önemini sürekli vurgulamasına karşın O da dini toplumsal boyuta indirgemektedir. O, *Durkheimci,* gelenek doğrultusunda toplumsal olana kutsallık atfetmekte, kutsalı toplumsal ile tanımlamaktadır.[157] Dinin fiillerine bir sınır koymasını kabul etmeyenler, insanın bilimin, aklın ve hürriyet alanının menşeini bile topluma bağlayarak insanı bulunduğu ortamın yönlendirdiğini ileri sürmüşlerdir. Bu, bir sınır koymadan öte, insanın bütün yeteneklerini ve kişiliğini oluşturan yeteneklerini bütünüyle yok saymaktır.

Kur'ân'da hem Allah'ın iradesine hem de insanın iradesine ve sorumluluğuna delalet eden işaretler bulunmaktadır. "*Allah, sizi ve fiillerinizi yaratandır*", "*Dileyen imân etsin, dileyen küfretsin*" (En'am, 6/1-4, Saffat, 36/96, İman, 76/3, Yunus, 10/27) gibi[158]. Problemin özü, Allah'ın

157 N. Mert, *a.g.e.*, 69; T. Parla, *a.g.e.*, 17
158 En'am, 6/1-4; Saffat, 37/96; İnsan, 76/3; Yunus, 10/27.

iradesi ve kudreti karşısında insan iradesinin sınırlarıyla iglilidir. Kur'ân, insanın irade sahibi bir varlık olduğunu açık ve net olarak söylemektedir. İnsanın iradesi, kasdı, eğilimi, amacı ve sorumluluğu gibi kavramlar, insanın fiillerinin varlığını işaretlerler. Çünkü insanın fiilleri, gelişi-güzel ortaya çıksa insan kendisine güvenerek hiç bir taahhütte bulunamaz.

İnsan çeşitli alternatiflerden ve zihnî projelerinden birini seçme yeteneğine sahiptir. Fiil, seçme ile tesbit edilen ve hedefe ulaşmak için gösterilen bir oluştur[159]. Verilen bir kararın zihin dışındaki bir uygulamasıdır. Üstelik insanoğlunun limitleri ve sınırları sürekli olarak zorlama teşebbüsü, mevcut durumlara hayır demesi iradenin varlığını kanıtlamaktadır.[160] Seçmede sebeplerin rol oynadığı kabul edilmesi gereken bir husus olmakla birlikte, insanın iradesini ve fiile ilişkin gücünü kullanma ortamı da *ilişkiler düzlemi*nde önemli bir rol oynar[161]. Misal olarak düşünme ve akıl yürütmeyi sebepler arasında sayabiliriz. Akıl, bilgi, irade ve diğer düşünenlerle insanın böyle bir yeteneğe sahip olduğu, İslâm düşüncesinde kabul edilen bir husustur.

İnsanın çeşitli alternatifler üretme ve bunlardan birini seçme onun akıl ve bilgi sınırlarıyla da ilgilidir. İnanın iradesi bilgisinin dışında değildir; önce bir şeyi bilir sonra ister ve yapar. Bilinmeyen bir şeyi istemek anlamsızdır. Bunun için fiil-bilgi ilişkisinde öncelik bilgiye aittir. Fillerde insan düşüncesinin ulaşamadığı ve akılların değerlendiremediği durumlar bulunmaktadır.İnsan aklı, fiillerdeki bazı gaye ve maksatlara ulaşabildiği mümkün olsa bile, fiillerin her yönünü ve ulaşacakları neticeleri bütün detayları ile bilmesi imkansızdır. Diğer taraftan insan yapacağı fiilin her yönü ile ilgili detaylarını bilmezse, bu durum yapma gücünün dışında kalıp, dolayısıyla kudret ve bilgi ilişkisi de söz konusu olmaktadır. Bir nesne yaratılmadan önce insan tarafından bütün özellikleri bilinmeyeceğine göre, insanın fiilin bütün yönülerine vakıf olması düşünülemez. Dolayısıyla fiilin yaratıcısı Allah'tır. Böyle olunca denilebilir ki bu sınır insan için mümkün olan sınırdır. Bilgi alanı ile bilgi edinebilme alanının farklılığı, insanın bilgi

---

159 J.Lucas, *The Freedom of The Will*, London, 1970, 75.
160 A.C.Zijderveld, *a.g.e.*, 81
161 Necati Öner, *a.g.e.*, 44; M.İkbal, *a.g.e.*, 159.

yetileriyle elde ettiği bilgi birbiriyle tam olarak örtüşmediği için hürriyetin alanı kişiden kişiye değişkenlik özelliği taşımaktadır.[162]

İslâmî düşüncede insanın hür olması, Allah'ın iradesini ortadan kaldırmaz. Mutlak olan *ilim* ve *kudret* sıfatları insanın hürriyetini engellemez, onu kuşatır. Her şeyi dileyenin Allah olduğunu söylemekle birlikte, ilim ile iradenin arasını ayırıp, Allah'ın her şeyi önceden bildiği prensibinden hareket ederek, -insana hürriyet tanımak insanın hür olması için Allah'ı inkâr etmeyi gerektirmemektedir.[163] Fiil, iktisab etmek için bir sıfattır. Fiil kazanma, irade ve kudretle olur. Ancak fiili kazanma, kesinlikle yaratma değildir. Fiil, insanın istemesi, yönelmesi, kararı, niyeti ve seçmesi ile gerçekleşmektedir.

İnsanın seçimlik işlerden birini seçmeden önce kullanma durumunda olduğu, potansiyel bir iradesi vardır ki bu yaratılmıştır. Bu potansiyel iradeyi çeşitli seçimlik işlerden birini seçmeye sarfetme durumunda cüz'îleşen, muayyenleşen bir irade vardır ki bu yaratılmış değildir, itibarîdir. İnsanın kesbinin taalluk ettiği irade budur.[164] İyi ve kötüyü ayırdetmesini, güzeli seçip kötüyü terketmesini söyleyen Kur'ân, insanın hür bir varlık olduğunu açıkça belirtmektedir. *"Herkes kendi amelinin kölesidir"* diyen Kur'ân, insana, ilişkilerinde çok önemli bir uyarı yapmaktadır. Yani hürriyet adıyla hiç kimse kimsenin hakkına tecavüz edemez.

Allah inancının, insanın hürriyetini kısıtladığına ilişkin modern pozitivist düşüncenin salt gerçekliği bu dünya ile sınırlaması, insanı sınırsız isteklerinin yönlendirdiği amaçsız bir varlık olarak ilâhî iradeye karşı rakip bir duruşla konumlandırmasından kaynaklanmaktadır. Bu duruş biçimi, insanın fıtratına ters bir konumlanma olup, yaratılış özelliklerine ve gayesine yabancılaşmayı doğurur. Bir ideoloji olarak tanımlayabileceğimiz modernizm[165], dünyayı dinî kavrayıştan uzaklaştırırken, kendince bütün kapalı dünya görüşlerini atarak, tüm doğa-üstü mitlerin ve kutsal sembollerin

---

162 M.Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay. İst. 1992, 24, 95, 112-126

163 Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, İst., 1979, 221; Şerafettin Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., İst., 1979, 99; M.Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, 26, 27

164 *A.g.e.*, 107, 110

165 Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, Alan Yay., İst., 1985, 20-26; Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Çev.Yasin Aktay, Vadi Yay., Ank., 1992, 115-116.

parçalanmasıyla, insanlığın geniş ufukları ile bütünleşmiş ahlâkî temellere dayalı geleneğin yerini dar alana sıkıştırılmış günlük uğraşların almasını sağlamıştır[166]. Dünyayı dünü kavrayıştan uzaklaştırma cehdinin İslam düşüncesine, özellikle inanç kıonularına olumsuz etkisi olmasına karşın, bilimlerin gelişmesiyle elde edilen bilgi verilerinin insan ufkunu açan yönü zaman zaman İslam'ı yorumlamada olumlu yönden etkili olmuştur.

2.3.4. Nübüvvet

Modern düşüncenin sıkça kullandığı toplum kavramı, belki de en yoğun olarak İsam düşünürleri tarafından peygamberlik meselesi konusunda kullanılmaktadır. Davranış ilkelerini anlamada ve inanç için doğru bir tavır belirlemede gözetilebilecek ileri bir yardım olmalıdır, ki bu yardım da bizzat peygamberlerin hayatlarında bulunmaktadır.[167] Aşkın olan ilahi mesajı, insanlarla kurduğu dialog ve mesajı iletmedeki yöntem peygamberleri uyulması gereken örnek olarak görmeyi sağlamıştır. Onlar mesajlarını sıradan bir insanın anlayabileceği bir dille anlatırlar, çünkü onlara, felsefi yada teknik muğlak ifadeleri gerektirmeyen bir kabiliyet ihsan edilmiştir.

Peygamberlerin toplum içinde şahsiyet bulduklarını söyleyen *Emir Ali*, onların anlayışının da geliştiği fikrini ileri sürmektedir.[168] Bu görüş, Fransız sosyoloji okulunun kavramlar ve düşüncenin kaynağının toplum olduğuna dair[169] görüşlerine benzemektedir. Bütün peygamberler yerel haksızlıklara ve yanlış olan toplumlal teammülleri şiddetli bir biçimde eleştirmeleri bu görüşün yanlışığını net bir şekilde göstermektedir.

İnsannın akli prensiple hakikate ulaşabileceği doğruysa da, insan tabiatının aklın kendisine öğrettiği kuralları kendi başına gözleyemez. İnsanların, Allah'ın, sonsuz hayatın (ahiretin) varlığına inanması, ahlaki ilkelere itaate sağlam bir temel hazırlayan bu son inancın olmasına karşın, peygamberler bu anlamda pratik bir işleve sahibtirler, bu da peygamberlerin erdemli bir toplum kurmak ve bunu korumak

---

166 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Çev. Ruhi Esengün- İsmail Öğretir, İhtar Yay., İst., 1993, 114.
167 A. Hourani, *a.g.e.*, 166
168 *A.g.e.*, 146
169 N.Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, MEB Yay. İst. 1991

için gönderilmiş olmalarıyla doğrudan bağlantılıdır. İhtirasları disiplin altına alan, erdeme ulaşan yolu gösteren öncüler peygamberlerdir.

C.Afgani, peygamberlerin sıfatlarını esas alan bir anlayış çeçevesinde, oluşturulan toplumun ahlaki olacağına vurgular ve faziletlerin bir toplumda yerleşmesinin ancak peygamberlerin rehberliği ile olabileceğini, müslümanların dinamik bir sosyal yapı kurmalarında peygamberlerin en başta gelen örnekler olduğunu söylemektedir.[170] En üstün zekaya sahib ve diğer insanlardan yardım almadan, her şeyi tabiiliği içinde görebilen peygamberler bu bağlamda örnek olarak kabul edilmektedirler. Peygamberlerin her noktada örnek olduklarının doğruluğu ortadadır. Ancak, yalnız toplum kavramı ekseninde örnek oluşunun sıkça vurgulanması doğrudan modern retoriğin baskın tavrı karşısındaki açıklamalarla ilişkilidir. Fakat burada belirtilmesi gereken en önemli husus, peygamberlerin böyle bir fonksiyonları olmasına karşın, her nedense meselenin bu yönü ihmal edilmiştir.

C.Afgani'nin düşüncesinde peygamberin vahiy yoluyla düşündüğü şeyler bir filozofun muhakeme sonucu ulaştığı şeylerle aynıdır. Ancak ikisi arasında önemli bir fark bulunmaktadır: O da şudur: Peygamberin aldığı mesaj kitleler içindir ve bu mesajı kitleler tam olarak anlasın diye mesajını semboller vasıtasıyla, diğer taraftan filozof ise birkaç seçkin kişi için bir mesaja sahip olup, mesajını dini semboller yerine kesin kavramlarla aktarmaktadır. Peygamberi ruh doğrudan Allah vergisi, diğeri ise düşünme ve çalışma ile elde edilebilir.[171] Aslında Kur'ân dilinin kapalı bir dil olması, yada dini dilde sembollerin kullanılması sadece avama hitab eden ve onların uyarılması için böyle olduğuna bağlamakla açıklnamaz, aşkın boyut ancak bu yolla anatılır. Diğer taraftan aklın bir bilgi yetisi olarak sınırlı olması, bilginin de sınırlı olacağı anlamını taşır. İşte bu sebepten dolayı bu iki şeyi aynı kategoride değerlendirmek yanlış olduğunu gösterir.

M.Abduh, bazı zihinlerde düşünmeyi gerektiren bir çalışma, kuşkusuz ki daha ince zekaya sahib olan biri için aşikardır. Bir çok üstün vasıflarla mümtaz olan şahsiyetlerin, peygamberlerin, kapalı ve bilinmez gibi görünen meseleleri açık ve bilinir şekilde görmeleri onlardaki peygamberlik yeteneği ile ilişkili olduğu görüşünü

170 M.Sıddıkı, *a.g.e.*, 72
171 A.Hourani, *a.g.e.*, 138, 143

ileri sürmektedir. İlahi vahyin bizzat alıcısı olan peygamberin üstün yeteneklerle mücehhez olduğu tartışma götürmez bir gerçektir.[172]

Fazlurrahman'ın yapmış olduğu tanım daha dikkat çekici ve diğerlerine göre ise daha tutarlı görülmektedir. Ona göre peygamberler, hassas ve yıkılmaz şahsiyetleri ile sarsılmadan ve korkusuzca ilahi tebliğatı ilan ederek insanları uyuşuk ve düşük ahlaki gerilimlerden, Allah'ı Allah olarak, şeytanı da şeytan olarak açıkça görebilecekleri bir teyakkuz durumuna geçmeleri için vicdanlarını silkeleyerek uyandıran olağanüstü insanlardır.[173]

Kur'ân'ın peygamberliği evrensel bir olgu olarak gördüğünü söyleyen *Fazlurrahman*, *"her topluma peygamber gönderildiği"* (Nisa, 4/164) ayetine dayanarak bir *değim sosyolojisi* kuramını dile getirmektedir. Bir bütünlük oluşturan bu olgu, onların tebliğinin yalnız bir yöreye ait olmayıp, evrensel özelliğe sahib olduğu anlamını içerdiğini belirtmektedir. Bununla, peygamberliğin bölünmezliğini vurgulamaktadır. Toplumların zihni ve düşünsel anlam doğrultusunda değişim göstermeleri, dolayısıla tarihi süreçte bir çok peygamberin gönderilmesi, ancak dile getirilen mesaj bütünlüğüne İslâm, her peygamberin nazari temelde aynı konuları dile getirmeleri ve değişmez oluşları, diğer taraftan dinin pratik yönünün değişmesi bu görüşe tutarlılık kazandırmaktadır.[174]

Vahyin, Kur'ân'la ve Peygamber (s.a.v.)'le son bulduğunu söyleyen Kur'ân'ın (Ahzab, 33/40) iki biçimde yorumlandığı görülmektedir. Ortaçağ Müslüman düşünürler ve filozoflar, bunu ispat için bir çok deliller getirmelerine karşın, birbirine bağlı olarak ifade edilen şu iki husus dikkat çekmektedir.

I.Dinde gelişme vardır ve İslâm bu gelişme zincirinin son halkısını oluşturmaktadır.

II.Dinlerin içeriği incelendiği zaman görüyoruz ki İslâm en uygun ve en mükemmel dindir.[175]

Geleneksel anlayışı bu şekilde özetleyen *Fazlurrahman* bir çok çağdaş Müslüman düşünürün, İslâm ve İslâm'ın kutsal katibı sayesinde insanlığın akli

---

172 *A.g.e.*, 146
173 Fazlurrahman, *a.g.e.*, 177
174 *A.g.e.*, 177
175 *A.g.e.*, 179

olgunluğa eriştiğini ve bunun için yeni vahiylere ihtiyaç kalmadığını iştiyakla benimsediklerini söylemektedir. İkinci görüşün daha tutarlı olması için, *insanlığın ahlaken ogunlaşması devamlı ilahi kitaplardan hidayet aramansına bağlıdır ve özellikle en son ilahi kitab olan Kur'ân'a bağlıdır*, görüşünün de eklenmesi gerektiğini de ilave etmektedir.[176]

Tevhid anlayışının hem müslüman olmayanlar ve hem de bir çok müslümanlar tarafından mekanik formüle indirgenerek zengin anlamını büyük ölçüde kaybettiği gibi derinliğini ve güçlü hislere olan üretkenliğini de yitirdiğini[177] vurgulayan *Fazlurrahman* yeryüzünü ıslah etmek ve ifsadı kaldırmak görevi ile gelen peygamberlerin mesajını ahlak ve toplum kavramları çerçevesinde yorumlamaktadır. Ve Peygamber (s.a.v.)'in çaba ve gayretini, kendi toplumunu çok kötü bir durumdan kurtulma, hem kendi toplumunda hem de genel olarak insan topluluklarından vahim dertleri anlamakla çektiği ızdırab ve duyarlılığa dikkat çekmektedir. Böyle bir çaba içerisinde olan peygamberi ilahi teminat altında olduğunu yine Kur'ân'a dayanarak açıklamaktadır: *"Ey inananlar, eğer siz Allah'a (yani dinini yüceltmeye) yardım ederseniz, Allah'da size yardım eder"* (Muhammed, 47/7) *"Ey elçi, Rabbinden sana indirileni duyur, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur"* (Maide, 5/67) ayetlerini referans olarak göstermektedir.

Peygamberliğin şuurlu ve planlı çalışmanın bir ürünü olmadığına değinen *Fazlurrahman*, İslâm ve vahiy gibi külli gerçekleri tabii olaylarla açıklamaya çalışanları eleştirmektedir. Ona göre peygamberliği sırf akıl ve zeka işi, yada tabii olayların bir faktörü olarak değerlendirmek Kur'ân'a aykırı düşmektedir. Nitekim peygamberliğin "*(Mekke ve Taif'ten) birisine verilmesi gerektiğini söyleyen müşriklere*" (Bkz. Zuhruf 43/31) Kur'ân "*Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyor?*" (Zuhruf, /32) şeklinde cevap vermiştir. Bu cevapla Yüce Allah gayet açık bir şekilde, peygamberliğin bir çalışma sonucu olmadığını, ve bunun, sırf Allah'ın rahmeti olduğunu söylemektedir.[178] *Fazlurrahman* bu açıklamalarıyla Kelâmcıların *peygamberlik vehbi mi yoksa kisbi midir?* tartışmasına hem bir açıklık getirmekte hem de kisbi durumun bütünüyle vehbi durumdan kopuk olmadığını açıklamaktadır.

---

176 *A.g.e.*, 179
177 *A.g.e.*, 183
178 Fazlurrahman, *a.g.e.*, 197-198

Peygamber (s.a.v)'in beşer oluşuna sıkça atıfların yapılması, onun mesajının toplum oluşturma gibi sınırlı bir alana hasredilmesi, meselenin bu şartlar altında ele alınması onu toplumsallaştırmaktan başka bir amaç taşımamaktadır. Toplumsallaştırma ile beraber Kur'ân'ın öngördüğü *el-akl*'dan değil de *ratio* kavramından türeyen rasyonalizmin desteklenerek, Kur'ân'ın ayetlerini rasyonelleştirme modern bilimin teorilerine uydurma dinin aşkın boyutunu sıradanlığa düşürmüştür. Aynı şekilde Peygamber (s.a.v) siretineki tüm olayları rasyonalize edip, bu olayları ruhi boyutu yok edilmiş bir versiyonla sunmak, vahyi doğal bir fenomenmiş gibi algılamak, Peygamber (s.a.v)'in hayatını ve kişiliğini ruhi boyutundan koparmak, sekülerleşmiş bir İslâma zemin hazırlamaktır. Müslümanlara açık olan hayat biçimini modern düşüncede ve onun getirmiş olduğu özgürlük, eşitlik ve toplumsal sözleşme gibi görüşlerde arama ikisini birbiriyle özdeşleştirmekten başka bir anlam taşımamaktadır.

Peygamberlerin vahiy alması ve özellikle Peygamber (s.a.v.)'in miraç hadisesine de değinen düşünür, vahyin fiziksel bir hareket değil de, ruhani olduğunu, ve vahiy getiren meleğin ruh'ul emin olarak tasvir edilen kutsal ruh olduğunu Kur'ânî metinlere dayanarak açıklamaktadır. Ayrıca Cebrail'i bir insan olarak tasvir eden ve böylece vahiy getirdiğini ve peygamberle görüldüğünü anlatan hikayelerin sonradan uydurulduğunu söyleyerek, geleneksel anlayışta vahiy alma şekillerinden biri olan *insan biçimine girme* hadisesini kabul etmemektedir.[179] Bu konuda Kur'ân'ın öz olarak söylemek istediğini şu sözleriyle anlatmaktadır: "*Allah, peygamberlerinin veya insan olan elçilerinin, her varlığın en son kaynağı olan bir varlıktan çıkan ve bu peygamberlerin kalblerini eşyayı normal insanların görüşünden daha farklı bir şekilde görmelerini ve bilmelerini sağlayan bir nur ile doldurup, özel ve olağanüstü bir gücün alıcıları olarak göndermiştir.*"[180] Peygamberlerde varolan bu gücün, bütün insanlığın veya toplumların hayatına yön veren ve yaşayışlarını değiştiren belli bir davranış tavrını seçmelerinde kesin karar vermelerini sağladığını belirterek, peygamberlerin gönderilmesini ve vahyin indirilmesini toplum oluşturmaya bağlamakta ve bunun ana vasfının ise ahlâk olması gerektiğini söylemektedir ki, bu bir yönüyle modern düşüncenin en önemli karakterine bir atıf olarak görülebilir. Ne var ki çağın bu ana vasfını modern düşüncenin toplum

---

179 *A.g.e.*, 207-209
180 *A.g.e.*, 212

projelerine ilişkin olumsuz yönlerini dışlamak şartıyla terkettiklerinden dolayı genelde İslâm düşüncesi özelde de kelâm etkisini kaybetmiştir. Bu yönüyle *Fazlurrahman*, hem bakış açısı hem de fikirlerine eklediği temel bilgi verileri açısından bir çok yönüyle özgün bir düşünür olduğunu söylememiz gerekmektedir.

Peygamber (s.a.v.)'in vahyi tam muhafaza edebilme endişesi içinde veya *vahiy ruhu*nu takipedebilmek yada vahyi önceden tekrarlamak için kendi beşeri iradesi dahilinde dilinin kıpırdatmasını Kur'ân'ın reddetmesi (Bkz, Kıyamet, /16-19, Taha, /114), peygamberin vahiy esnasında kendi şuurlu şahsiyetinden tamamen ayrı olduğunu göstermektedir.[181] Öyleyse ruh son peygambere göre enfusi olduğundan, hiç şüphesiz vahiy Allah'dan sudur etmiştir ama, bu aynı zamanda O'nun şahsiyeti ile bağlantılıdır. *Fazlurrahman* bu görüşüyle vahiy elçisinin tamamen harici olduğunu ileri süren geleneksel gürüşü doğru bulmamaktadır.[182] *M.İkbal* ise, kelimelerin, peygamberin, yani vahyin alıcısını, şuurlu kontrolü olmaksızın fikirlerle birlikte doğduğu görüşündedir. Kur'ân ilahi kelâmdır, fakat o derin bir şekilde peygamberin iç kişiliğiyle bağlantılıdır. Bu görüşe katıldığıı belirten *Fazlurrahman*, ilahi vahyin eşsiz niteliğinin diğer yaratıcı bilgi şekillerinden ayırmak gerektiğini ayrıca belirtmektedir. Ona göre böyle bir ayırım yapılmalıdır, aksi taktirde Kur'ân'ı diğer bilgi kategorileriyle aynı görmek olur. Bilgi ve kişilik ilişkisi modern psikolojide sıkça dile getirilen bir mesele olup, özellikle *M. İkbal*, modern psikolojinin bu verilerinden yararlanmıştır. *Dini tecrübe*nin niteliği ve değeri konusunda söyledikleri bunu açık bir şekilde yansıtmaktadır.

2.3.5. Ahiret

Kur'ân, ahiretin daha sürekli ve ebedi olduğunu mükerreren vurgulamasına karşın modern düşüncenin dünyayı cennete dönüştürme bağlamında ürettiği mitlerin ve dünyayı keşfetme sonucunda insanı kapalı ve gizemli anlamlardan kurtarma fikri bağlamında gösterdiğ maddi atılımlar sebebiyle bu fikrin İslâmi kavramlara dökülerek sıkça dile getirildiği görülmektedir.

Seyyid Ahmed Han sadece ahireti düşünerek hayır işleyen tüm insanlar bencildirler, gelecekteki bir mükafat için çalışmak, kişinin şahsi çıkarı için çalışması

---

181 *A.g.e.*, 214
182 *A.g.e.*, 214-215

anlamına gelir, yorumunu yapar[183] İslâm'ın gücünün Müslümanların gücüne bağlı olduğunu hatırlatan *S.Ahmed Han*, refah ve ilerlemede İslâm'ın çıkarı olduğu ve böylece bundan toplumun her ferdinin yararlanacağını, dolayısıyla amelin buna göre yapılması gerektiği düşüncesini ileri sürmektedir.

İslâm'ın büyük reformasyonun bu dünya ile alakalı olup, ancak İslâm'ın bu yönünü gözardı ederek her şeyi ahiret hayatına isnad eden Müslüman bilginlerin dengeyi bozdukları sıkça belirtilmektedir. Hatta bu düşünce o kadar ileri götürülmektedir ki, İslâm'ın gösterdiği temellere dayalı bir sosyal düzenin, hayat için gerekli olan her şeyi güvence altına alarak hakiki mutluluk ve zihni huzur bir nevi cennet hayatı olarak adlandırılmaktadır. Diğer taraftan Allah'ın kanunlarına ters düşen temeller üzerine kurulmuş bir toplum endişe ve hayal kırıklığına uğrayarak hem zihni huzuru hem de mutluluğu kaybeder ki bu da bir nevi cehennem olarak adlandırılmaktadır. Cennetin ve Cehennem'in bu dünyada gerçekleşebileceği inancı, gerçekte ahiret inancını önemli ölçüde kaybeden kadim dinlerin modern düşüneye devrettiği arkaik bir bakış açısıdır.

Ahlaki kurallar üzerine bina edilmiş sosyal bir düzen kurma düşüncesi *Fazlurrahman* tarafından da sıkça dile getirilmektedir. Fakat o, böyle bir düzenin kurulabilmesini takva ruhunun ve sorumluluk duygusunun gerçekleşmesine bağlamaktadır. Zihni ve ameli duyarlılığı dile getiren düşünür Allah'ın istediğ toplumu oluşturmayı *takva* kavramına yüklediği anlamla ilişkilendirmektedir.

Kur'ân özellikle Mekke döneminde insan ve toplumu tahrib eden davranışların karşılığı olarak azabı öne çıkartmakla birlikte Medine döneminde, en azından rahmeti daha öne çıkartarak aşırı bir ceza nazariyesi geliştirmemiştir. Ne var ki *Mu'tezile* kelâmcıları özellikle azab konularındaki teşbihleri gerçek olarak yorumlayarak hem bir ceza nazariyesi ortaya çıkardılar hem de çözülmesi güç problemlerle karşılaştılar. Amellerin ayrı ayrı tartılıp karşılığında cezası ne kadar olacaksa verilecektir nazariyesi, iyi ve kötü amellerin bir bütün olarak alınması düşüncesi Kur'ân anlayışından kopuk olup, mantığın katı kurallarının bir sonucudur.[184]

Fazlurrahman'nın ahiret kanunu ile ilgili olarak en dikkat çekici görüşü şudur: Kur'ân, dünyanın yokedileceğini değil, tebdil edileceğini söyler. "*O gün yer*

183 M.Sıddıkı, *a.g.e.*, 70
184 Fazlurrahman, *a.g.e.*, 229

başka yere, gökler de (başka göklere) değiştirilir. (Yani tabatları şimdikinden daha başka şekilde olur" (İbrahim, 14/48) Ayrıca Kur'ân sık sık yeni bir hayat şeklinden ve yaratılış düzeyinden bahseder. Dolayısıyla (Bkz. Vakıa, 160-162, Ankebut, /20; Necm, /47) gibi ayetleri referans alarak dünyanın yok edilmesini değil de tebdil edileceği görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.[185]

"Birbiri arkasına Cehennem'e giren insanlar ve toplumlar hakkında konuşan" bir ayette Kur'ân, Cehennem azabının şuurla ilgili olduğunu söylediğini belirten düşünür, bu ayete dayanarak azabın, ahlaki ve ruhani bir azab olabileceği görüşünü ileri sürer. Ancak *Fazlurrahman* bu sözleriyle ahiretteki azab ve mükafatın sadece ruhani olduğunu söylememekte, Kur'ân'ın beden ve ruh ayırımı gibi bir şeyi kabul etmeyıp, onu, tam olarak işleyen ve bir organızma olarak yaşayan bir bütün olarak gördüğünü kanıtlamak istemektedir. Bu bakış açısına bağlı olarak İslâm düşüncesinde nefis kavramına yüklenilen anlamın Kur'ân-ı yansıtmadığı görüşünü ileri sürmektedir. Ona göre nefis, insanın en iç benliğini ve şahsiyetini oluşturan belli bir *hayat ve akıl* merkezi olarak mücehhez bir bedendir.[186] İşte bundan dolayı Kur'ân tamamen ruhani olan Cennet ve Cehennem fikrini benimsememiştir. Elem ve lezzeti çekecek olan bizzat şahıs olarak insandır.[187]

Ahiret inancı içine giren bütün konuları Kur'ân'ın sık sık vurgulaması, özellikle insanın iç yapısının tasviri, aslında Allah'ın insanın bu hayatta ulaşmasını arzu ettiği bir durumdur. *Fazlurrahman: "Çünkü kendi nefsını bir röntgenle inceler gibi muhasebeye çeken bir kimse kendi noksanlıklarını teşhis eder ve dolayısıyla tüm düşünce ve içinde geçenlerin bütün insanların gözü önünde sürülmesinden asla korkmaz"*[188] diyerek, bu sözleriyle o, insanın derin bir sorumluluk duygusu ve berrak bir davranışı kazanmasında ahiret inancının önemli bir etkisini vurugulamakla birlikte, bu inancın dünyaya bakan yönünün daha etkin bir halde olmasını söylemesi yine ahlak ve toplum merkezli düşünmesinin somut bir göstergesi olmaktadır.

M.İkbal özellikle ölümsüzlük düşüncesi üzerinde durmakta ve çağımızda olduğu kadar hiç bir dönemde bu konuya böyle bir ilgi olmadığını vurgulamaktadır. Modern mateyalizmin daha önde ve belirleyici olmasına karşın, bu konunun sıkça

---

185 *A.g.e.*, 233, 234
186 *A.g.e.*, 235
187 *A.g.e.*, 235
188 *A.g.e.*, 248

göündeme getirilmesini insanın aşkın olana karşı duyduğu fıtri eğilimin bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Bu konuda *M.İktbal*'e katılmakla birlikte şunu da ilave etmek gerekir: Modern çağın metafizik alanı inkar etmesi ve hatta bu konuda fazla ısrarlı olması, bu ve benzeri problemlerin sıkca gündeme getirilmesini sağlamıştır. Ne var ki o, bu problemi açıklamak için geleneğe dünüldüğünde, ikna edici ve tutarlı görüşün bulunmamasını bir eksiklik olarak görmekte ve hayıflanmaktadır. *İbn Rüşt*'ü eleştiren *M.İkbal*,[189] ortaya atılan metafizik delilerin, bize, ferdin ölümünden sonra hayata kavuşması hakkında tutarlı bir görüş vermekten uzak olduklarını söylemektedir.

Ölümsüzlüğü inkâr eden felsefi akımlara da değinen düşünür, Modern düşünce sahasında ölümsüzlük konusunda, *Nietzsche*'nin ebedi dönüş teorisini düşünsel bağlamda önemli bir fikri çaba olarak görmektedir. Bu felsefi kuram, evrende enerji miktarının her zaman aynı olduğu ve dolayısıyla bitimli ve geçici olduğu faraziyesine dayanmaktadır. Mekân sadece subjektif bir şekil olup, bundan dolayı, evrenin mekân içinde olduğunu söylemek ille de evrenin bütünüyle boşlukta bulunduğu anlamına gelmediği tezini esas almaktadır. Sıkı bir mekanizma olan ebedi dönüş kuramı, araştırılmış ve deneylerle ispatlanmış bir gerçeğe değil, modern bilimin yalnızca yararlanmak üzere kullanılan bir kuralına dayanmaktadır.[190] Dolayısıyla bu düşünce üst insan kuramı bağlamında, benliği gerçekleştirme adıyla benliği mekanik bir bakışın ezici kıskancında yok etmekle örtüşen bir anlamı içermektedir.

Hem gelenekte ileri sürülen metafizik delilleri hem de modern düşüncede yer almış bakış açılarını eleştiren *M.İkbal*, ölümsüzlük düşüncesini açıklamak için Kur'âni metinlere dönmenin gereğinden bahsetmektedir. Ancak Kur'ân'da geçen tasvirleri anlamak için, hayatın mahiyeti hakkında daha derin bir görüş ve basirete sahib olmanın gerektiğini, aksi takdirde Kur'âni metinleri de kendi anlam bağlarından ve bütünlüğünden dar ve hayali çerçeveye indirerek yanlışlığa düşüleceğini önemle vurgulamaktadır. Sözgelimi Kur'ân'da berzahtan bahsedilir, *berzah* ölüm ile ölümden sonra diriliş arasındaki ara bekleyiş olarak kabul edilebilir. Ölümden sonra diriliş, bir anlamda diğer canlıları da içine alan, geniş kapsamlı bir olay olarak ele alınıp,

[189] M.İkbal, *a.g.e.*, 157
[190] *A.g.e.*, 158

evrensel bir hayat felsefesi olarak incelendiği halde,[191] Kur'ân'ın bu dilini, sadece imânla sınırlandırmak evrensel bir hayat anlayışına yapılan atıfları anlamamak demektir. Nitekim Kur'ân gayet açık ve anlaşılır şekilde evrensel hayat anlayışını ortaya koymaktadır: " *Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, (onlar da) sizin gibi bir ümmetolmasınlar (onların durumları, rızıkları, ecelleri takdir edilmiş, yazılmıştır). Biz Kitab'da hiçbir şeyi eksik bırakmamışızsdır. Sonra (onlar) Rabbelirinin (huzuruna) toplanacaklardır"* (En'am, 6/38)

Fert ve kişinin ölümsüzlgü ile ilgili konuların Kur'ân tarafından iyice açıklanmış olup ve hiçbir fikir kargaşasına yer vermeyecek mahiyette üç noktayı dile getirdiğini söyleyen *M.İkbal* ahiret hayatının ebediliğini gösteren delilleri şöyle sıralamaktadır:

I. Benlik zaman içinde doğmuş olmasın karşın, varlığı zamandan öncedir;

II. Kur'ân'a göre bu dünyaya yeniden gelmek imkânsızdır;

"*Nihayet onlardan birine ölüm geldiği zaman:"Rabbim der, beni düyaya geri döndürünüz ki terk ettiğim düyada yararlı bir iş yapayım." "Hayır, bu onun söylediği, (olmayacak) bir laftır. Önlerinde ta dirilecekleri güne kadar (geriye dönmelerine engel olan) bir perde vardır*" (Mü'minun, 23/99-100)

III. Fanilik ve geçicilik bir talihsizlik değildir;

"*Göklerde ve yerde hiç bir kimse yoktur ki o Rahman olan Allah'a kul olarak gelmesin.Andolsun ki o, bunları cemiyet olarak da saymış, fertler olarak da saymıştır. Her biri kıyamet günü O'na yalnız başına gelecektir.*" (Meryem, 19/93-95). Bu ayete göre fani ve geçici benlik, sonsuz benliğin önüne ancak kendi kişiselliği ile çıkar. Çünkü ancak bu şekilde geçmişteki kendi fiil ve hareketlerine bakarak geleceğinin ne olacağını tahminedebilir.Benlikleri en çok terbiye görmüş ve zirveye ulaşmış kişiler müstesna olmak üzere herkes ölecektir. Bu gelişmenin kemaline, ancak her şeye rağmen olan Allah'la doğrudan temas halinde olduğumuz zaman bile kendi öz kişiliğimizi ayakta tuttuğumuz takdirde erişebiliriz.[192] Öyleyse modern materyalimin en hayal kırıcı yanlışlığı, insanın kendi bütünlüğünü korumadaki

---

191 *A.g.e.*, 160
192 *A.g.e.*, 167-168

yeteneğini, fıtratını parçalayarak, bu gerçeğin yolunu fikren tam olarak kapadığı varsayımıdır.

M.İkbal, ikinci yaratılışın mahiyetini tam anlamıyla anlamaya imkân olmadığını, Kur'ân'daki benzetmelerin ise, bu yaratılışın sadece bir gerçek olduğunu ortaya koymaya yettiğini, onun asıl mahiyetini ve şeklini açıklamadığı görüşünü paylaşmaktadır.[193] Ancak Cennet ve Cehennem hakkında farklı bir görüşü dile getirir, oda: Cennet ve Cehennem'in herhangi bir yerin adı değil, egonun çeşitli durumları olduğu şeklindeki görüştür. *İkbal*'a göre Kur'ân'daki ifadeler, bir iç gerçeğin yani karakterin canlı bir tecellisi ve anlatımıdır. Zira "*Cehennem kalplere yaklaşan Allah'ın yaktığı bir ateştir*" (Humeze, 104/4-6) ayeti bu gerçeği vurgulamaktadır. Başka bir deyişle Cehennem, insanın bir insan olarak başarısızlığını acı bir şekilde hissettirmesidir. Diğer taraftan Cennet, ölüm ve felaket güçlerine karşı zafer kazanma sevincinin addır.[194]

Cehennem'in ebediliği konusunda da farklı düşünen *M.İkbal*, Cehennem'le ilgili olarak gelen *huld* kelimesinin, bizzat Kur'ân'ın açıklamasına göre zaman müddeti anlamına geldiği görüşündedir. "*Orada çağlar boyu kalacaklardır*" (Nebe, 71/23) ayetini referans olarak alan düşünür, Kur'ân'ın ifade ettiği Cehennem'in, intikam ateşiyle yanmakta olan, Allah'ın kullar için hazırlamış olduğu *ebedi bir işkence çukuru* olmadığını belirtmektedir. Aynı şekilde Cennet'de daimi zevk ve sefa, eğlence ve tatil yeri değildir. Nitekim o "*Hayat birdir ve süreklidir. İnsana bitmez ve tükenmez tecelliyatı olan sonsuz hakikatın her an taze ilhamlara nail olmak için insanın durmadan ileriye adım atmasıdır. İlahi tecelliyat ve ışığa bu şekilde nail olanlar ise sadece pasif ve hareketsiz alıcılar değildir. Bağımsız ve hür bir ego veya benliğin her hareketi yeni bir durum meydana getirir ve böylece sürekli olarak yaratıcı tezahür ve keşifler için imkânlar yaratır*"[195] derken hayatı bir bütün olarak almakta, iki farklı durumda insani karakterin iki boyutu olarak açıklamaktadır.

Cehennem'in ebediliği konusunu, ilahi rahmetin kapsayıcılığı bağlamında ele alan *Musa Carullah Bigiyev*, görüşünü temlendirmeye girişirken öncelikle Kelâm'ı şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Nitekim o : "*Kelâm kitapları, hakikatleri ispat etmekten aciz ise de, hakikatlerin aleyhindeki itirazları, şüheleri çok güçlü bir*

---

193 *A.g.e.*, 169
194 *A.g.e.*, 169
195 *A.g.e.*, 169-170

yeteneğini, fıtratını parçalayarak, bu gerçeğin yolunu fikren tam olarak kapadığı varsayımıdır.

M.İkbal, ikinci yaratılışın mahiyetini tam anlamıyla anlamaya imkân olmadığını, Kur'ân'daki benzetmelerin ise, bu yaratılışın sadece bir gerçek olduğunu ortaya koymaya yettiğini, onun asıl mahiyetini ve şeklini açıklamadığı görüşünü paylaşmaktadır.[193] Ancak Cennet ve Cehennem hakkında farklı bir görüşü dile getirir, oda: Cennet ve Cehennem'in herhangi bir yerin adı değil, egonun çeşitli durumları olduğu şeklindeki görüştür. *İkbal*'a göre Kur'ân'daki ifadeler, bir iç gerçeğin yani karakterin canlı bir tecellisi ve anlatımıdır. Zira "*Cehennem kalplere yaklaşan Allah'ın yaktığı bir ateştir*" (Humeze, 104/4-6) ayeti bu gerçeği vurgulamaktadır. Başka bir deyişle Cehennem, insanın bir insan olarak başarısızlığını acı bir şekilde hissettirmesidir. Diğer taraftan Cennet, ölüm ve felaket güçlerine karşı zafer kazanma sevincinin addır.[194]

Cehennem'in ebediliği konusunda da farklı düşünen *M.İkbal*, Cehennem'le ilgili olarak gelen *huld* kelimesinin, bizzat Kur'ân'ın açıklamasına göre zaman müddeti anlamına geldiği görüşündedir. "*Orada çağlar boyu kalacaklardır*" (Nebe, 71/23) ayetini referans olarak alan düşünür, Kur'ân'ın ifade ettiği Cehennem'in, intikam ateşiyle yanmakta olan, Allah'ın kullar için hazırlamış olduğu *ebedi bir işkence çukuru* olmadığını belirtmektedir. Aynı şekilde Cennet'de daimi zevk ve sefa, eğlence ve tatil yeri değildir. Nitekim o "*Hayat birdir ve süreklidir. İnsana bitmez ve tükenmez tecelliyatı olan sonsuz hakikatın her an taze ilhamlara nail olmak için insanın durmadan ileriye adım atmasıdır. İlahi tecelliyat ve ışığa bu şekilde nail olanlar ise sadece pasif ve hareketsiz alıcılar değildir. Bağımsız ve hür bir ego veya benliğin her hareketi yeni bir durum meydana getirir ve böylece sürekli olarak yaratıcı tezahür ve keşifler için imkânlar yaratır*"[195] derken hayatı bir bütün olarak almakta, iki farklı durumda insani karakterin iki boyutu olarak açıklamaktadır.

Cehennem'in ebediliği konusunu, ilahi rahmetin kapsayıcılığı bağlamında ele alan *Musa Carullah Bigiyev*, görüşünü temlendirmeye girişirken öncelikle Kelâm'ı şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Nitekim o : "*Kelâm kitapları, hakikatleri ispat etmekten aciz ise de, hakikatlerin aleyhindeki itirazları, şüheleri çok güçlü bir*

193 *A.g.e.*, 169
194 *A.g.e.*, 169
195 *A.g.e.*, 169-170

şekilde ortaya koymayı iyi becerir" demektedir. En ma'kul itirazları, büyük bir cesaretle zikreden *kelâmcı*ların, her nedense cevap vermek konusunda o kadar cesur ve coşkulu davranmadıklarını söylemektedir. Cehennemin ebedi olup-olmaması konusunda kelâm kitaplarının değil de mutasavvıfların görüşlerinin kendini tatmin ettiğini belirten *Bigiyev*, Cehennemli ilgili ayetleri ele alarak Usuli fıkıhta herkesin kabul ettiği *umum ve husus* yöntemini Kelâm'da kullanmamanın çelişkili olduğunu vurgulayarak Cehennem'in ebedi olmadığını ve selefinde böyle düşündüğüne ilişkin referanslar sunmaktadır.[196]

---

196 Musa Carullah Bigiyev, *Evrensel Kurtuluş*, Haz. Hizmet Akpır, Önsöz Yay. İst. 1991, 21

SONUÇ

Modern düşüncenin doğuşunun tek nedeni değil de, nedenlerinden birisi anlam sapmasına uğratılan dinin hevese dayalı yorumu, Hıristiyanlığın nazarı bölümünün beşer kaynaklı bir fikre dönüşmesi, böyle bir anlayış üzerine kurulan mekanizmanın kısı zamanda istibdata çevrilen dili, gelişmelere ve ilmi verilere net bir şekilde karşı çıkarak tebcil hareketine girişmesi gibi anlamları içeren ve yapılanma biçimini öngören tahriftir. Bu anlamda tahrifin modern düşüncenin doğuşunu etkilediği, ayrıca eleştirilen konular içerisinde dinin merkeze alınmasında da etkili olduğunu söylemimiz mümkün olmaktadır. Modern düşüncenin bilim yoluyla evreni, akıl yoluyla kutsalı keşfetme isteği, özellikle determinist ve pozitivist anlayışın doğmasıyla birlikte hız kazanmıştır. Kavramların ve aklın menşeinin toplum kaynaklı olduğuna dair kuram, dinin de toplum kaynaklı olduğunu açıklamaya temel olmuştur. Evrenin çözülmesinin anahtarı sayılan bilimin toplum içinde uygulanabileceğine dair ileri sürülen sav, sosyoloji ilminin bir nevi teoloji olarak algılanmasına yol açmış, bu ilmin verileri modernleşmenin itici gücü olmuştur.

Bilim yoluyla elde edilen keşifler ve diğer nedenlere bağlı olarak güçlenen Batı, modern retoriği evrensel nitelikte bir dünya görüşü olarak sunma çabasına girişmiştir. Araştırmamızda sıraladığımız nedenleren dolayı düşüncenin İslâm dünyasında bitmesi ve zihinsel kirlenmenin tabii soncu olarak gerileyen ve edilgen bir dile sahip olduğundan dolayı Batı'nın üerttiğ yeni düşünce karşısında bir alternatif sunamamıştır. Zihinsel kirlenmenin önemli nedenlerinden biri olan *zihni ve ameli* duyarlığın kaybedilişi karşısında adeta kendi özgün kaynaklarnından habersiz ve yeniden yorumuna ilişkin fikri birikimden yoksunluk modern düşüncenin sabitelerine tamamen eklemlenme, ya da o düşünce biçimini İslâmi kavramları içine alarak İslâmlaştırma yoluna gidilmiştir. Din karşıtı fikirlere yine modern düşüncenin verileriyle cevap verme zorunluluğu fikri etkileşimi beraberinde getirmiştir. Eklemlenme ve etkileşim çerçevesinde çağdaş İslâm düşünürlerinin temel meselelere ait görüşlerinde bile etkili olmasına karşın, gelişen bilimlerin verilerine âşına olanlar tarafından yeni yorumlar yapılmış, tabiri caiz ise bu konularda olumlu etkileri olmuştur.

Asli kaynaklara dönelim, ya da asr-i saadeti tek model olarak alalım teziyle öne çıkan düşünürlerin *Kelâm* ilmine yaptıkları eleştiriler gözönüne alınarak, bunların *Kelâm*i problemlere nasıl baktığı konusunda söylememiz gereken şudur ki, çeşitli bilimlerin verilerinden hareket eden düşünürler farklı yorumlar yapmalarına karşın, bir çok konuda söyledikleri, tarihi süreçte ortaya çıkan *Kelâm*i ekollerden herhangi birinde daha yeterli şekilde bulunmaktadır. Sözgelimi Cehennemin ebediliği konusu daha önce de aynı gerekçelerle tartışılmıştır. İnsan hürriyeti konusunda ileri sürülen görüşler *Maturidi ekolü* tarafından daha önce de küçük farklılıklarla dile getirilmiştir. Diğer taraftan ilerleme, ahlak-toplum merkezli yorumlarda ise Kur'ân'dan kopuk, farklı kültürel evrelerin tanımlarına bağlı olarak yorumlar yapılmıştır. Sözgelimi Kader inancının İslâm toplumunu geri bıraktığ tezi, modern düşüncenin fazlaca öne çıkarttığı ve kendisinin tanımladığ *hürriyet* fikrinden kaynaklanmıştır.

SEÇİLMİŞ KAYNAKLAR

ABDUH, Muhammed;
el-İslâm ve'n Nasraniyye maa'l İlm ve'l Medeniyye, Kahire, H.1373

ABDÜLHAMİD, Muhsin;
Cemaleddin Afgani, Çev. İ.Sarmış, Ank. 1991

AÇIKGENÇ, Alparslan;
Bilgi Felsefesi, İst. 1992

AFGANİ, Cemaleddin;
Urvetu'l Vuska, İst. 1987

AĞAOĞULLARI, M.Ali; KÖKER, Levent;
Tanrı Devletinden Kral Devlete, Ank. 1991

AKÇORA, Yusuf;
Üç tarz-ı Siyaset, Ank. 1976.

ALTINDAL, Aytunç;
Üç İsa, Çev. Sibel Özbudun, İst. 1993
Laiklik/Enigma'ya Dönüşen Paradigma, İst.1994.

ARMAĞAN, Mustafa;
Gelenek, İst. 1992.

ATAURRAHİM, Muhammed;
Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa, Çev. Kürşad Demirci, İst. 1994

ATTAS, Nakıp;
Modern Çağ ve İslâmi Düşünüşün Problemleri, Çev. M.Erol Kılıç, İst.1989

AYDIN, Mehmed;
Din Felsefesi, İzmir, 1987

AYDIN, Mustafa;
İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenişi, İst. 1991

AYDIN, Suavi;
Modernleşme ve Milliyetçilik, Ank. 1993.

BARKER, G.;
Hıristiyanlık ve Laiklik Tarihi, İst. 1975

BEHİY, Muhammed;
İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü, Çev. S.Hizmetli, Ank. 1992

16

BERGER, Peter.L.;
Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev. A.Coşkun, İst. 1993
BİGİYEV, Musa Carullah;
Evrensel Kurtuluş, Haz.H.Akpur, İst. 1991
BİLGİN, Nuri;
Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu, İzmir, 1994
BOĞOS Zekiyan;
Hümanizm, İst. 1982
BOUTRUOX, Emile;
Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu, Çev. Ziya Ülken, İst. 1988
CANATAN, Kadir;
Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme, İst. 1995
LAROUİ, Abdillah;
İslâm ve Modernlik, Çev. A.Karaman, İst. 1993
CASZLO, Ervın;
Evrensel Düşünmek, Çev. İbrahim Serhat, İst. 1992
CEVDET, Abdullah;
Cihani İslâm'a Dair, İst. Ts.
CHODAK, Szalay;
Societal Developlment, New-York, 1973.
ÇİĞDEM, Ahmed;
Aydınlanma Felsefesi, İst. 1993
Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Çev. Yasin Aktay, Ank. 1992
COMTE, Auguste;
Pzitivizm İlmihalı, Ç.P.Erman, İst. 1986
CÜRCÂNİ, Seyyid Şerif;
Kitabu't-Tarifat, İst. h. 1265
Şerhu'l-Mevakıf, İran, 1908
CÜVEYNİ, Abdulmelik b.Abdillah;
el-İrşad İla Kavati'l Edille fi Usûli'l İ'tikad, Mısır, 1950
DAVİES Merrly Wyn;
İslâmî Antorpolojinin Oluşturulması, Çev. T.Dogulkargın, İst. 1993
EBU ZEHRA (ZOHRE), Muhammed;
Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar, Çev. Akif Nuri, İst. 1978

34

ELMALILI, M.Hamdi Yazır;

Hak Dini Kur'ân Dili, Eser Neşriyat, İst. 1978

FARUKİ, İsmail;

Bilginin İslâmileşmesi, Çev. F.Koru, İst. 1987 *Tevhid*, İst. 1987

FAZLURRAHMAN;

İslâm ve Çağdaşlık, Çev. A.Açıkgenç, H.Kırbaşoğlu, Ank. 1990

Ana Konularıyla Kur'ân, Çev. A.Açıkgenç, Ank.1987

İslamic Methodology in History, Karachi, 1965

FEYERABEND, Paul;

Bilim Kilisesi, Çev. C.Cerit, İst. 1991

FREYER, Hans;

İçtima Nazariyeler Tarihi, Çev. J.Çağatay, Ank. 1977

GAZZALİ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed;

el-Munkîzu Mine'd Dalâl, Kahire H.1303

el-İktisad fi'l İ'tikad, Mısır, 1978

Mekâsidu'l Felâsife, Mısır, 1961

Miyaru'l İlm, Mısır, 1961

GELLNER, Ernest;

Legitimation of Beliet, London, 1974

GİDDENS, Anthony;

Modernliğin Sonuçları, Çev. E.Kuşdil, İst. 1994

Sosyoloji, Çev. R.Erengün, İ.Öğretir, İst. 1993

GÖKBERK, Macit;

Felsefe Tarihi, İst. 1980

Değişen Dünya Değişen Dil, İst.1980

GÖLCÜK, Şerafeddin;

İnsan ve Fiilleri, İst. 1979

GUENON, Rene;

Modern Dünyanın Bunalımı, Çev. Nabi Avcı, İst. 1991

GÜNALTAY, Şemseddin;

Zulmetten Nura, İst. H.1331

HABERMAS, Jürgen;

İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, Çev. M.Tüzel, İst. 1993

HAMPSON, Norman;

54

Aydınlanma Çağ, Çev. J.Parla, İst. 1992

HİCK, J.;

Pholosphy of Religion, New-York, 1965

HOURANİ, Albert;

Çağdaş Arap Düşüncesi, Çev. L.Bayar, H.Yılmaz, İst. 1994

İBN Haldun,

Mukaddime, Çev. Süleyman Uludağ, İst. 1983

İBN KESİR;

Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim, Kahire, 1973

İBN TEYMİYYE;

el-Cevabu's-Sahih limen Beddele Dini'l-Mesih, Mısır, h.1369

İNAM, Ahmed;

Teknoloji Benim Neyim Oluyor, Ank. 1993

İNAYET, Hamidi;

Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri, Çev. H.Kırlangıç, İst. 1991

İKBAL, Muhammed;

İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Çev. A.Asrar, İst. 1984

İZMİRLİ, İ.Hakkı;

Yeni İlm-i Kelam, Haz. Sabri Hizmetli, Ank. 1981

İslâm'da Felsefi Akımlar, Haz. N.Ahmed Özelp, İst.1995

JANSEN, J.J.G;

Kur'ân'a Yaklaşımlar, Çev. H.Açar, Ank. 1993

KANT, İmmanuel;

Pratik Usun Eleştirisi, Çev. İ. Zeki Eyuboğlu, İst.1994

KOÇER, Hasan Ali;

Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu, İst. 1970

KOENIGSBERGER, H.G.;

Early Modern Europe, London, 1987

KÖKER, Levent;

İki Farklı Siyaset, İst. 1990

KONGAR, Emre;

Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, İst. 1985.

KORLAELÇİ, Murteza;

Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, İst. 1986

72

LE-GOFF, Jacgues;

Ortaçağda Entellektüeller, Çev. M.A.Kılıçbay, İst. 1994

LEWİS, Bernand;

The Emergence of Modern Türkey, London, 1961.

LİNGS, Martin;

Antik İnançlar Modern Hurafeler, Çev. Nabi Avcı, İst 1991

LUCAS, J;

The Freedom of The Will, London, 1970

MACKİN TOSCH, H.R;

The Doctrine of The Person of Jesus Christ, New-York, 1992

MARDİN, Şerif;

Siyasal ve sosyal bilimler, İst. Ts.

Türk Modernleşmesi, İst. 1991.

MATURİDİ, Ebu Mansır Semerkandi;

Kitabu't Tevhid, İst. 1979

MOLLER, Charles;

Tabiat Üstünün Bilinmezliği, İst. 1969

NASR, S.Hüseyin;

İslâm/İdealler ve Gerçekler, Çev. A.Özel, İst. 1985

NESEFÎ, Ebu'l Muin;

Tabsıratu'l Edille fi Usûli'd Dîn, Thk. H.Atay, Ank. 1993

NİETSZCHE, F.Wilhelm;

Böyle Buyurdu Zerdüşt, Çev. O.Derinsu, İst. 1973

NİSBET, Robert;

History of The Idea of Progress, London, 1980

ÖNER, Necati;

İnsan Hürriyeti, Ank.1984

Fransız Sosyolojii Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, İst.1991

PARLA, Taha;

Ziya Gökalp ve Türkiye'de Korparatizm, İst. 1992.

RAZİ, Fahruddin;

Mealimu Usuli'd-Din, Mısır, Ts.

Kelâm'a Giriş, Çev. H.Atay, Ank.1978

RIZA, Reşid;

Tefsiru'l Menar, Kahire, H.1373
RODİS-LEVİS, Genevıeve;
Descartes ve Rasyonalizm, H.Karyal, İst. 1992
ROUSSEAU, Jean Jacques;
Toplum Sözleşmesi, Ç.V.Günyol, İst. 1989
SARIBAY, A.Yaşar;
Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm, İst. 1994
Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası, İst. 1985
SARTRE, J.Paul;
Varoluşçuluk, Ç.A.Bezirci, İst. 1993
SCHOUN, Frithjof;
İslâm'ı Anlamak, Çev. M.Kanık, İst. 1988
ŞENER, Sami;
Osmanlı'da Siyası Çözülme, İst. 1990.
ŞERİF, Muhammed;
el-Edyan fi'l-Kur'ân, Riyad, 1984
SHAYEGAN, Daryush;
Yaralı Bilnç, Çev. H.Bayrı, İst. 1991
SIDDIKİ, Mazhuriddin;
İslâm Dünyasında Modernist Düşünce, Çev. M.Fırat, G.Korkmaz, İst. 1990
SUNER, Saffet;
Düşüncenin Tarihteki Evrimi, Fatih Mat. İst. 1967
TAFTAZANİ, Mesud b. Ömer b. Abdillah;
Şerhu'l-Mekâsıd, Beyrut, 1989
TOURAİNE, Alıane;
Modernliğin Eleştirisi, Ç.H.Tufan, İst. 1994
TÜRKÖNE, Mümtaz'er;
Siyasi İdeoloji olarak İslâmcılığın Doğuşu, İst. 1994.
Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi, Ank.1994
ÜLKEN, H.Ziya;
İlim Felsefesi, Ank. 1963
Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İst. 1992.
VOLL, J.Obert;

İslâm/Süreklilik ve Değişim, Çev. Heyet, İst. 1991
WEBER, Alfred;
Felsefe Tarihi, Çev. Vehbi Eralp, İst. 1964
WEBER, Max;
Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeyneb Aruoba, İst. 1985
YAZICIOĞLU M.Sait;
Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, İst. 1992
YÜKSEL, Emrullah;
Amidi'de Bilgi Teorisi, İst. 1990
YUNUS, İlyas-Ba;
Niçin İslâm Sosyolojisi, Çev. İ.Güner, İst. 1988
ZİJDERVELD, Anton.C.;
Soyut Toplum, Çev. C.Cerit, İst. 1985

115

